

Christologie und Autonomie

Zu einem Interpretationsversuch der
Theologie Karl Barths*

Dietrich Korsch

I

„Es ist überhaupt ein großer Unterschied zwischen dem, was darin liegt, und dem, was ausgesprochen ist. In der ganzen Geschichte, Kunst, Philosophie usw. kommt es darauf an, daß das, was darin ist, auch heraus sei;

* Trutz Rendtorff (Hg.), *Die Realisierung der Freiheit. Beiträge zur Kritik der Theologie Karl Barths.* Von *Falk Wagner, Walter Sparr, Friedrich Wilhelm Graf* und *Trutz Rendtorff*, Gütersloh 1975. – Im folgenden beziehen sich Seitenhinweise ohne nähere Angaben immer auf diesen Band.

die Arbeit des Geistes ist ganz allein, das zum Bewußtsein zu bringen, was darin ist. Weiß man nur dies, so ist es schon an das Bewußtsein herausgebracht; dies Herausbringen ist also das Wesentliche.“ Diese eher beiläufig ausgesprochene Bemerkung Hegels¹ vermag gleichwohl den hermeneutischen Obersatz zu umschreiben, unter dem sich die Autoren des Bandes „Die Realisierung der Freiheit“ bei allen Unterschieden untereinander zur „Kritik der Theologie Karl Barths“ versammelt haben. Unabhängig davon, wie der materiale Untersatz bestimmt wird – sei es, daß Theologie als „radikale Wirklichkeitswissenschaft“ aufgefaßt wird², sei es, daß man, systematisch strenger, auf die „sachliche Einheit von Theologie und Selbstbewußtsein“ zugeht³ –, besteht Übereinstimmung darüber, daß erst noch zum Bewußtsein zu bringen ist, was in der Theologie Karl Barths gegenständlich verschlüsselt geleistet wurde. Die theologischen Vorstellungen müssen dazu einer „Entgegenständlichung“⁴ unterworfen werden. Dieser Annahme zufolge vollzieht sich die Selbstverständigung der theologischen Epoche über ihren eigenen Ort weder vermittelt einer Umgruppierung vorgegebener Traditionselemente noch vermöge eines Aufbaus neuer Vorstellungselemente; theologischer Fortschritt kann vielmehr allein durch eine Rekonstruktion der gegenständlich-vorstellungsmäßig orientierten Tradition erreicht werden, die sich aus der bloßen Gegensätzlichkeit von Standpunkten befreit, indem sie das als gegensätzlich Auftretende dadurch miteinander vermittelt, daß sie es auf die in ihm wirkenden, ihm selbst verborgen gebliebenen Konstruktionsprinzipien befragt. Das Schema der Überbietung, von dem in der Regel Kritik und Interpretation als Mittel theologischen Fortschritts Gebrauch zu machen pflegen, ist damit in sein reflexives Stadium eingetreten: der Prozeß der Erzeugung von Theologie wird in den systematischen Begriff von Theologie aufgenommen.

Die reflexive Fassung des Überbietungsanspruches stellt sogleich ihrerseits eine grundsätzliche Anforderung an das Prinzip der Rekonstruktion: dieses darf selbst nicht mehr der reflexiven Kritik unterworfen werden können. Bereits der Titel, der die Beiträge dieses Bandes vereint, gibt zu erkennen, daß der Begriff der Freiheit, verstanden als Autonomie und also Selbstbegründung, die keiner Fremdbegründung fähig und bedürftig ist, in die Stelle des Rekonstruktionsprinzips einrückt. Damit haben die Autoren das Losungswort der abendländischen Neuzeit aufgegriffen, das mit der Verheißung theoretischer Letztgültigkeit zugleich die Verpflichtung zu moralischer Anerkennung ausspricht. Wer diesem Prinzip seine Anerkennung versagt, offenbart nicht nur seine theoretische Beschränktheit, sondern auch seine moralische Anrührigkeit: neben einem Mangel an Re-

¹ anlässlich seiner Darstellung der philosophischen Betrachtungsweise der jüdischen Geschichte und Religion durch Philo, Theorie-Werkausgabe, Bd. 19, Frankfurt/Main 1971, 420.

² Rendtorff, 8.

³ Wagner, 139.

⁴ Wagner, 10.

flexion wird ihm vorgehalten werden, mit dem politischen Totalitarismus gemeinsame Sache zu machen⁵.

Die Kritik dieser Kritik der Theologie Karl Barths scheint also von vornherein der mißlichen Alternative zu unterliegen, entweder die Voraussetzung, die hier gemacht wird, axiomatisch zu teilen oder sich den (seit Fichte moralisch infizierten) Vorwurf des Dogmatismus (oder „Positionalismus“) zuzuziehen. Reflektiert man freilich auf den Charakter dieser Alternative, so könnte sie sich als Zug in einer Strategie der Immunisierung lesen lassen. Da den Autoren daran nicht gelegen sein kann, darf doch auch die Kritik der Kritik erst auf Gehör und dann auf Widerspruch hoffen.

Die theoretisch-praktische Doppelnatur des Rekonstruktionsprinzips und mehr noch freilich die Art, wie sie eingesetzt wird, markieren die zugleich theologiepolitische Funktion dieses reflexiven Ansatzes der Theologiegeschichte⁶.

Der Reichweite des sich selbst begründenden Rekonstruktionsprinzips als Rekonstruktionsprinzip der Theologie kann man sich versichern, wenn es gelingt, mit seiner Hilfe den Bruch in der Theologiegeschichte des 20. Jahrhunderts zu begreifen und also den Gegensatz Karl Barths zur liberalen Theologie zu vermitteln. Die Überbietung jenes Gegensatzes in der Form der Kritik der Theologie Karl Barths stellt geradezu ein Stimulans für einen prinzipientheoretischen Nachvollzug der Zusammenhänge der neueren Theologie dar. Und kann schließlich auch noch gezeigt werden, daß die Theologie in der Lage ist, eine theoretische Schwäche des Prinzips selbst zu beheben, dann ist die Bezugnahme auf es auch theologisch gerechtfertigt; es kann diese Theorie in Kritik und Konstruktion ihrer eigenen Höchstgeltung gewiß sein: sie selbst entwickelt konstruktiv den Grund aller Kritik⁷. Von dieser letzten Konsequenz, der Rechtfertigung des neuzeitlichen Autonomiegedankens mit den Mitteln der Theologie, zehrt diese Kritik der Theologie Karl Barths.

II

Im Horizont dieses anspruchsvollen Programms stellt sich die Theologie Karl Barths zunächst als eine spezifische, theologische, Ausformulierung

⁵ Man achte auf die metaphorischen Insinuationen von *Wagner* im Titel und im Text seines Aufsatzes zur Christologie, zB. 10, 41, auch 31, und deren bedauerliche Aufnahme bei *Graf*, 115. – Solange die weltgeschichtliche Versöhnung von Besonderem und Allgemeinem erst im Werk des Großen Philosophen und in den Köpfen einiger Münchner Theologen vollbracht ist, läßt sich der Vorwurf der „Verabsolutierung des an sich Partikularen“ (115) mit einiger Ubiquität machen. So notwendig er nach wie vor ist, so wenig aussagekräftig ist er doch für die Vergleichbarkeit von Faschismus, Sozialismus und dialektischer Theologie.

⁶ Das darf sich nicht verhehlen, wer seinerseits die Epochenkonstruktion der dialektischen Theologie als Moment ihrer Selbststilisierung notiert, vgl. *Rendtorff*, 7f, unter Hinweis auf H. J. Birkner.

⁷ Dieser konstruktiven Seite wendet sich *Wagner* in dem Aufsatz über Christologie als exemplarische Theorie des Selbstbewußtseins, der Kritik als Anhang beigegeben, zu (135–167). Es erscheint zweifelhaft, ob er damit im Sinn aller Beteiligten spricht.

des neuzeitlichen Autonomie-Problems dar. An den Folgeproblemen, die sich bei ihrer Durchführung ergeben, wird dann allerdings unübersehbar deutlich, daß sie nur mit einem unzureichenden Begriff von Autonomie operierte. Infolge der Einsicht in den Mangel im innersten Nerv dieser Theologie kann sie schließlich von einem Theoriekonzept abgelöst werden, das gegen eine Partikularisierung gefeit ist.

1. Das „spezifische Gewicht der Theologie Karl Barths als einer Theologie des 20. Jahrhunderts“ zu beschreiben, hat Trutz Rendtorff unter dem Titel „Radikale Autonomie Gottes. Zum Verständnis der Theologie Karl Barths und ihrer Folgen“ im Jahr 1969 unternommen⁸. In diesem Beitrag hat er die These entwickelt, die für den ganzen Interpretationsversuch maßgeblich geworden ist, der hier diskutiert werden soll.

Die These besagt, daß Barth, aus der Schule der liberalen Theologie mit deren Gestaltung des Autonomieproblems vertraut und in der Erfahrung der Krise des Menschen nach dem Ersten Weltkrieg an der praktisch-geschichtlichen Realisierung der Freiheit zweifelnd, das Thema der Autonomie in den Gottesbegriff gesetzt habe, um durch den „entschlossene(n) Wechsel von der neuzeitlichen Autonomie zur Autonomie Gottes“⁹ Autonomie überhaupt zur reinen Durchsetzung gelangen zu lassen¹⁰.

Ihre Begründung erfährt die These, dem nächsten Umfeld ihrer Geltung entsprechend, mit Belegen aus der 2. Auflage des „Römerbriefes“, die von der Voraussetzungshaftigkeit und Selbstgenügsamkeit der Kraft Gottes reden¹¹. Zugleich mit der Begründung notiert Rendtorff die Folgen, die sich ihm aus jener These zu ergeben scheinen. Neben der Depotenzierung der Erkenntnis der alltäglichen Lebenswirklichkeit sieht er die Devaluierung der Geschichte, die Destruktion der Kirche und die Instauration einer rein negativen Ethik aus dem „Grundgedanke(n) der alleinigen Autonomie Gottes“ hervorgehen¹². Ob diese Stilisierung der Folgen im Schema der Negation allerdings ohne weitere Erläuterung und Präzisierung als zureichende Interpretation gelten kann, muß gefragt werden¹³.

⁸ veröffentlicht in: T. Rendtorff, *Theorie des Christentums. Historisch-theologische Studien zu seiner neuzeitlichen Verfassung*, Gütersloh 1972, 161–181; das Zitat: 162.

⁹ AaO. 164.

¹⁰ „Und was Barth unternimmt, ist im Grunde nichts anderes als der Versuch, dieses Problem, das die liberale Theologie nicht lösen konnte, mit Hilfe einer ungeheuren Radikalisierung zu lösen. Er macht aus der Not eine Tugend, indem er den Relativismus, den die moderne Geschichtswissenschaft und eine historisierte Theologie nicht überwinden konnten, und der ihnen verbot, den Gedanken der Offenbarung ernst zu nehmen, radikalisiert. Damit scheint Barth den Gedanken der Offenbarung zu retten. In Wahrheit löst er ihn auf in die spekulative Idee einer Identität des Relativen und Absoluten.“ Nicht T. Rendtorff, sondern – F. Gogarten, *Gericht oder Skepsis. Eine Streitschrift gegen Karl Barth*, Jena 1937, 57.

¹¹ Rendtorff, *Autonomie*, 166.

¹² AaO. 171.

¹³ Sie ist erkaufte zT. durch ungenaues Zitat (168: von „Opposition gegen das Bestehende überhaupt“ ist in Barths Vortrag „Der Christ in der Gesellschaft“ von 1919 – in: K. Barth, *Das Wort Gottes und die Theologie*, 1925, 64 – nicht die Rede; die Stelle bezieht sich überdies auf die Sozialdemokratie, nicht unmittelbar auf

Nun soll die These sich aber nicht nur auf den „Römerbrief“ und die umliegenden Schriften beziehen, nicht nur für den „frühen“ Barth gelten, sondern auch für die Kirchliche Dogmatik. In diesem Fall ist ihre Bewährung noch komplizierter. Es ist nämlich mit einer doppelten Verborgenheit des Themas der Autonomie zu rechnen: mit einer historischen und einer theologischen. Historisch ist die Brisanz der Theologie Barths verringert worden durch ihre kirchliche Bezogenheit bzw. Beanspruchung in der Bekennenden Kirche. Theologisch gestaltet sich die Durchsetzung der Autonomie als Christologie. Ist die Christologie in dieser Funktion bestimmt, so lassen sich nach Rendtorff in der Kirchlichen Dogmatik ähnliche Folgen wie in der früheren Theologie entdecken: das dogmatische Wegearbeiten von Widerständigem (in der Prädestinationslehre exerziert durch den „prinzipiellen Sieg des Guten über die Möglichkeit des Bösen“¹⁴, in der Lehre von dem Bösen durch dessen Fassung als das „Nichtige“) und auch hier die potentielle „Auflösung der Kirche“¹⁵.

In der Beurteilung der Konsequenzen der Theologie Karl Barths kommt Rendtorff einerseits zu der Aussage: „In der Grundtendenz mündet die Kirchliche Dogmatik von Karl Barth damit in jene Auffassung des Christentums, die sich zuerst in der christlichen Aufklärung Bahn gebrochen hat.“¹⁶ Das Christentum wird von seiner kirchlichen Bindung abgekoppelt und in die geschichtliche „Welt des Christentums“¹⁷ eingeführt. Damit aber hat die Verlagerung des Autonomiegedankens ins Zentrum der Theologie, in den Gottesbegriff, ihr historisches Ziel erreicht. Deshalb ist nun – andererseits – diese Gestalt von Theologie auch wieder aufzugeben, würden doch durch die ihr immanente Radikalität Praxisforderungen aufgerichtet, die am Ende die Freiheit unmöglich machen müßten. Die Theologie Barths kann in dieser Perspektive als historisch begriffen und überwunden gelten.

Es macht eine gewisse Zweideutigkeit der Skizze Rendtorffs aus, daß er sein doppeltes Urteil über die Theologie Barths an deren Folgen orientiert. Der Konsequenz des systematischen Prinzips der Autonomie Gottes steht so die „empirische Wahrnehmung von Freiheit“¹⁸ entgegen. Diese Basis allein vermag jenes Urteil nicht zu tragen. Sollen deshalb Wertschätzung und Widerspruch begründet auftreten, so ist der Ansatz der Kritik tiefer zu legen. Er muß vorab verankert werden im Zentrum der Durchsetzung der Freiheit selbst: in der Christologie. Es muß der Satz bestimmt werden: „Die Christologie . . . ist die dogmatische Fassung des Autonomieproblems.“¹⁹ An ihm sind Leistung und Grenze der Theologie Barths auszuweisen.

christliches Verhalten), vor allem aber durch Ausblendung anderslautender Gesichtspunkte (zB. der Erwägungen zum „regnum naturae“ und „regnum gloriae“ im Tambacher Vortrag, oder etwa positiver Stellen zur Kirche, 2. Aufl. des „Römerbriefs“, 318). Diese Vereinseitigung ist unausweichlich, wenn man die Autonomie Gottes als Antithese zur menschlichen Freiheit auslegen will.

¹⁴ Rendtorff, Autonomie, 176.

¹⁵ AaO. 178.

¹⁶ Ebd.

¹⁷ AaO. 181.

¹⁸ Ebd.

¹⁹ AaO. 173.

2. Es ist aus diesem Blickwinkel gesehen folgerichtig, daß sich die Beiträge des Bandes „Die Realisierung der Freiheit“ (Rendtorffs eigenen Aufsatz zum Verhältnis von Dogmatik und Ethik ausgenommen) um das Problem der Christologie und ihre Funktion für die Kirchliche Dogmatik gruppieren.

a. Unter dem Titel „Theologische Gleichschaltung“ versucht Falk Wagner eine Entscheidung über den theoretischen Ort und die Leistung der Christologie im Rahmen des Konzeptes der radikalen Autonomie Gottes herbeizuführen (10–43).

Zu diesem Zweck muß zunächst Rendtorffs Autonomiethese innerhalb der Kirchlichen Dogmatik selbst identifiziert werden. Den „Sachverhalt der absolut und unbedingt konzipierten Selbstbestimmung“ (15) findet Wagner entwickelt in dem Begriff des Wortes Gottes, von dem Barth in den Prolegomena der Kirchlichen Dogmatik als dem „sich selbst setzenden und durchsetzenden Wort Gottes“ reden kann (KD I,2, 972; Wagner 14). Mit der „selbstbestimmenden Selbstdefinition des Wortes Gottes“ sieht er deshalb das „Konstruktionsprinzip der Barthschen Theologie“ ausgesprochen (15)²⁰. In diesem sich selbst begründenden Konstruktionsprinzip kommt aber nichts anderes zum Austrag als der reine Inhalt dieser Theologie: daß sie „Selbstdarstellung des absoluten Subjekts“ ist (12). Die ursprünglich am „Römerbrief“ gewonnene Autonomiethese wird von F. Wagner mit diesen Ausführungen in doppelter Hinsicht präzisiert: einerseits wird der Ort der Autonomie Gottes in der Kirchlichen Dogmatik im Wort-Gottes-Begriff der Prolegomena gefunden, andererseits wird der Autonomiebegriff seinerseits zugespitzt auf die „Problematik selbstbestimmender Subjektivität und autonomen Selbstbewußtseins“ (13)²¹.

In Ausführung der These, daß die „Dogmatik Barths dem einen Ziel dient, die unbedingte Selbstbestimmung Gottes allen Widerständen zum Trotz zu behaupten und durchzusetzen“ (17), fällt die definitive Entscheidung über den Status der Christologie. Dem einzigen Thema der absoluten Selbstbestimmung Gottes entspricht der Ausgang der Theologie bei der

²⁰ Bereits früher hatte *F.-W. Marquardt* Bedenken angemeldet gegen die Möglichkeit der Ausmittlung eines Konstruktionsprinzips der Theologie Barths (Zu-Sätze zu Falk Wagners Aufsatz: „Gehlens radikalisierte Handlungsbegriff“, Karl Barth betreffend, in: ZEE 17, 1973, 230–237). *F. Wagners* Replik in der neuerlichen Behauptung des Konstruktionsprinzips läuft darauf hinaus, daß „Wort Gottes“ aufgrund seiner Struktur der Selbstbestimmung von allen anderen von Barth verworfenen Prinzipien (vgl. KD I,2, 963–973) fundamental verschieden sei, insofern es Prinzip seiner selbst ist. Das ist gewiß richtig; allerdings wäre über diese Auskunft hinaus nachzudenken über das Verhältnis des Konstruktionsprinzips zum „Konstrukteur der Dogmatik“ (Wagner, 16). Diese Reflexion würde auf einen höchst gebrochenen Umgang mit dem „Konstruktionsprinzip“ aufmerksam machen. Man vergleiche nur die zurückhaltenden Bemerkungen Barths auf derselben Seite, auf der Wagner den Beleg für die Selbstbestimmung des Wortes Gottes findet. So spricht Barth etwa davon, daß die Theologie in ihrer Konzentration auf das Wort Gottes *nicht* „das Ganze als Ganzes auf den Plan stellen“ wollen kann (KD I,2, 972).

²¹ Im Sinne kategorialer Genauigkeit wäre allerdings noch eine begriffliche Differenzierung zwischen „Subjektivität“ und „Selbstbewußtsein“ wünschenswert.

Trinitätslehre als der immanenten Selbstunterscheidung Gottes²². Es stellt sich dann die Frage, wie überhaupt anderes außerhalb der Absolutheit Gottes sein kann. Näher bezogen auf den Menschen heißt das: „Wie kann das esse per se im esse pro nobis durchgehalten werden?“ (19) Es ist leicht zu sehen, daß, so sehr auch die innertrinitarische Selbstunterscheidung gedehnt werden mag, ein im Verhältnis zu ihr Äußeres nicht vorkommen kann. Der Unterschied als solcher kann in diesem Gefälle also nur „im Modus seiner Zurücknahme“ eingeführt werden (18)²³. Die Christologie stellt das Mittel bereit, einerseits den unernten Unterschied zu entfalten und andererseits, in der Bewegung der Zurücknahme, „alle möglichen Inhalte als Funktionen göttlicher Selbstbestimmung zu identifizieren“ (38).

Ist damit die allgemeine konstruktive Funktion der Christologie in der Kirchlichen Dogmatik beschrieben, so erfüllt die Christologie der Versöhnungslehre die besondere Aufgabe, die Bewegung der *Zurücknahme* des Unterschiedes zu begründen und dabei noch einmal die Unmöglichkeit eines fremden Anderen zu befestigen. „Der Christologie Barths liegt die Strategie zugrunde: Wie kann Gott für den Unterschied, für anderes sein, ohne den Unterschied und das andere anerkennen zu müssen?“ (18) Im Verfolg dieser Strategie entwickelt die Christologie Barths nach Wagner ein reines quid pro quo, indem sie mit einer Äquivokation im Begriff des Anderen operiert und das „innere“ Andere für das „fremde“ Andere ausgibt. Dieses Spiel läßt sich Wagner zufolge in allen drei Gestalten der Versöhnungslehre beobachten. In dem Kapitel „Jesus Christus, der Herr als Knecht“ (KD IV,1) ist zunächst und grundlegend zu bemerken, daß die Menschwerdung des Gottessohnes nicht das sündige Menschsein erreicht, da der Menschgewordene sich gerade durch seinen Gehorsam von allen anderen Menschen unterscheidet (25–29). Indem dieser Menschgewordene sodann mit seinem Weg in den Tod auch noch als der gerichtete Richter die Stelle des Sünders besetzt, wird dem Menschen mit der Sünde „das letzte Recht des Andersseins“ genommen (29). Die Auferstehung als die Anerkennung des von Jesus Christus geleisteten Gehorsams ist schließlich nur noch die Vollendung der Selbstrechtfertigung Gottes durch die abstrakte Negation des „fremden“ Anderen. – Die Skizze des Kapitels „Jesus Christus, der Knecht als Herr“ (KD IV,2) erbringt das entsprechende Ergebnis: das Menschsein des Menschen Jesus in seiner Einheit mit dem Gottessohn zeichnet sich dadurch aus, daß es den Gehorsam des Sohnes Gottes wiederholt; eben darin ist es vom Menschsein der Sünder unterschieden und bleibt ihm ungleich (32–35). – Indem sich Barth auch im Kapitel „Jesus Christus, der wahre Zeuge“ (KD IV,3) weigert, das Menschsein

²² Auf die erkenntnistheoretischen Überlegungen *Barths* zur Begründung der Trinitätslehre geht *Wagner* leider nicht ein: KD I,1, 404–410; 419–435; 470–489. – Darf man sich das Wissen von Gottes innerem Leben als unmittelbar vorstellen?

²³ Siehe auch 27: „Der Widerspruch wird eingeführt, damit ihm widersprochen werden kann.“ Diese Auffassung berührt sich mit dem Prinzip der Gnade, das *W. Härle* die Ontologie der Kirchlichen Dogmatik durchwalten sieht (Sein und Gnade, Berlin, New York 1975, 287–313).

des Menschen durch das Widersetzliche im Menschen definiert sein zu lassen, erscheint der Mensch als Sünder auch von der Aufforderung zur Entsprechung, zu entsprechendem Gehorsam, abgeschnitten: er ist schlechthin ausgeschlossen (35f). Auf der Basis eines Verständnisses des Menschseins, das seine Freiheit sich in der Sünde erwirbt, lautet so das Urteil über die Versöhnungslehre Barths, daß sie „nicht eine Versöhnung für und mit den Menschen, sondern ohne sie“ darstellt (30)²⁴.

Die in der Versöhnungslehre exekutierte „Ausschaltung des anderen als solchen“ (37) hat nun freilich, und das ist die Schlußfolgerung, die Wagner zieht, perniziöse Folgen für das Konzept einer Theologie als Theorie der absoluten, sich selbst bestimmenden Subjektivität Gottes. Durch die pure Negation bleibt jenes Andere das Jenseits dieses Absoluten. Damit ist es selbst partikular: die Selbstbestimmung ist bloß abstrakt gefaßt, ihre Durchsetzung trägt „Züge von Gewaltherrschaft“ an sich (38). Diese Abstraktion der absoluten Selbstbestimmung kann theologiegeschichtlich eingeordnet werden als unvermittelte Antithese zur liberalen Theologie, die von einem „positionell bestimmten Selbstbewußtsein“ ausging (ebd.). Eben das endliche Selbstbewußtsein ist es, das Wagner in der Theologie Karl Barths untergegangen sieht. „So gewinnt die Christologie Barths der gegenteiligen Versicherung zum Trotz einen doketischen Zug.“ (39)²⁵ Bereits an dieser Zuordnung läßt sich vermuten, wie die Synthese der Theologiegeschichte des 20. Jahrhunderts zu konzipieren sein wird. Da F. Wag-

²⁴ Wagner arbeitet durchgängig mit der Unterscheidung von „starkem“ und „schwachem“ Anderssein, vgl. zB. 20. Erläutert werden diese Begriffe durch die Bestimmungen „das andere als solches“ bzw. „das innertrinitarische andere“ (ebd.). Faßt man diese Bestimmung strenger, so wird man von der Unterscheidung zwischen einem nichtidentifizierbaren Anderen und einem identifizierbaren Anderen zu sprechen haben. Mit dieser Zuschärfung ist aber zugleich bemerklich gemacht, daß natürlich das Nichtidentifizierbare nicht identifiziert werden kann. Ja, im Ausgang von einem absolut identischen Absoluten (als das Wagner Barths Gottesbegriff faßt) braucht jenes nicht einmal als Problem aufzutreten. Selbst wenn also die Darstellung der Theologie Barths als Theorie der absoluten Identität zutreffen sollte, so hätte doch die Kritik an ihr, die die Identifikation des Nichtidentifizierbaren von ihr verlangt, auf jeden Fall von einem dieser Theorie selbst transzendenten Standpunkt Gebrauch gemacht. Und solange das zutrifft, unterscheidet sich der Wert der Kritik in nichts von dem empiristischen Einwand, die Theorie der absoluten Identität entspreche nicht der „Erfahrung der Wirklichkeit“. (Es wird sich aber zeigen, daß bei Wagner eine andere Theorie des Absoluten im Hintergrund steht, deren Anspruch der auf größere Leistungsfähigkeit ist.) – Aus theologischer Betrachtung kann an die einfache Unterscheidung im Begriff des Anderen die Frage gestellt werden, ob sie hinreicht, die Unterschiede von Welt, Mensch und Sünde im Gegenüber zu Gott zu erklären. Die offensichtlich aus dem Interesse an Identifikation (bzw. Ausschluß des Nichtidentischen) gebildete Unterscheidung scheint die Einheit des Nichtidentifizierbaren zu unterstellen – eine, wenn es so wäre, problematische Annahme.

²⁵ Barth „will die Fleischwerdung des Wortes oder die Selbsthingabe Gottes an das Sein und Schicksal des Menschen in aller Ausschließlichkeit als das Werk der Gottheit verstehen. Das Menschsein Jesu Christi ist dabei nur Materie, die zur Gestalt dient. (. . .) Darum ist seine Christologie doketisch.“ *Gogarten* (s.o. Anm. 10), 120.

ner eine Erweiterung der selbstbestimmenden absoluten Subjektivität Gottes über die bei Barth erreichte faktische Positionalität hinaus für unmöglich hält (die Barthsche Theologie gilt als „*entwicklungsunfähig*“, 39), wird der Ansatz der Synthese beim endlichen Selbstbewußtsein zu suchen sein.

Wagners Interpretation der Theologie Karl Barths sieht eine strenge Einheitlichkeit zwischen dem am Anfang der zwanziger Jahre angeschlagenen Thema der radikalen Autonomie Gottes und seiner umfänglichen Ausführung in der Kirchlichen Dogmatik. Ihren methodischen Schlüssel und das Konzentrat ihres Inhalts zugleich fixiert sie in dem Begriff des Wortes Gottes der Prolegomena, der die Struktur absoluter Selbstbestimmung Gottes zum Ausdruck bringt. Diese Struktur enthält bereits das Problem, das auszuführen und aufzulösen das Ausmaß der Kirchlichen Dogmatik bestimmt, ohne indessen bewältigt werden zu können: wie neben dieser absoluten endliche Selbstbestimmung möglich sei. Indem die endliche Selbstbestimmung vielmehr vermittels der Christologie aus der absoluten Selbstbestimmung ausgeschlossen wird, kann diese selbst ihren Anspruch auf Absolutheit nicht realisieren. Das Bild der Einheit von Großartigkeit und Vergeblichkeit, das diese Interpretation von der Konzeption des Absoluten in der Theologie Barths malt, erweckt Erinnerungen an das Schicksal teils eines verabsolutierten Fichteschen Ichs, das das Nicht-Ich um seiner selbst willen setzen muß, um es zugleich unendlich und endlos zu vernichten²⁶, teils bestimmter Fassungen der Schelling-schen Identitätsphilosophie, die den Unterschied nicht wahrhaben wollen, obwohl sie von ihm Gebrauch machen. Als ganz unspekulative Anmerkung zu diesen Eindrücken mag gefragt werden, ob sich ein dialektisch nicht gerade unbeschlagener Geist wie Barth nicht etwa durch die Hegelsche Kritik an Fichte und Schelling über die Grenzen eines solchen Unternehmens hätte im klaren sein müssen.

b. Thematisiert Wagners Aufsatz die christologische Strukturbestimmtheit der Kirchlichen Dogmatik überhaupt und die Funktion der Versöhnungslehre im besonderen, und sieht er jene wie diese aus dem Grundmodell bloß abstrakter Selbstbestimmung hervorgehen, so rekonstruiert Walter Sporn in seinem Beitrag „*Extra Internum*“ die „christologische Revision der Prädestinationslehre in Karl Barths Erwählungslehre“ (44–75) als von dem Interesse an einer „Überwindung der abstrakten Gotteslehre“ (49) geleitet. Der christologisch vollendete Gottesbegriff, wie er im Begriff des Bundes bezeichnet ist, soll Selbstsein Gottes und sein Sein für anderes als verbunden darstellen (vgl. 46f).

Dieses weitgespannte Programm muß zu seiner Realisierung einerseits systematische Bedingungen erfüllen, die aus der dogmatischen Tradition herkommen, andererseits sich des eigenen methodischen Weges versichern. Gegenüber der Tradition müssen sowohl *essentia absoluta* und *opera Dei ad extra* verknüpft werden wie auch, in der Konsequenz dieser

²⁶ Vgl. Graf, 106–109.

Einheit, Gottes Sein und Gottes Gebot. Methodisch entspricht der Offenbarungsbestimmtheit der Argumentation die Beziehung auf die Heilige Schrift (47f.).

Die christologische Begründung der Erwählungslehre soll diese beiden Probleme ineins lösen. Diesen Anspruch unterwirft Sparrn der methodischen und systematischen Prüfung. Für die „Erwählungslehre als Schriftauslegung“ gilt, daß die Konzentration auf das „faktische Ereignis Jesu Christi“ (50) der dogmatischen Darstellung den einheitlichen Schlüssel von Kritik und Konstruktion in die Hand gibt, den Maßstab, nach dem die Tradition ausgelegt wird. Inhalt und Erkenntnistheorie erscheinen als deckungsgleich. Das hat freilich die negative Folge, daß es zu einem „einfachen Gegensatz der biblischen bzw. christologischen Begründung gegen das aus der Erfahrung der gegebenen Wirklichkeit mitgebrachte, angeblich axiomatische ‚Denkschema‘“ kommt (53). Der Stringenz der *methodischen* Vergewisserung steht also ein Verlust an „Wirklichkeitsnähe“ entgegen.

Die *systematische* Kontrolle des „decretum concretum“ mit seiner Absicht, „die scheinbare Verknüpfung der bloß abstrakten Begriffe Gottes und des Menschen zu überwinden, die die überlieferte Prädestinationslehre charakterisiert“ (ebd.), wird nach Subjekt und Objekt der Erwählung differenziert. Hinsichtlich des *Subjektes* der Erwählung ergibt sich, daß in der Konsequenz des decretum concretum der Erwählung Jesu Christi für Gott die „Bestimmtheit des Willens eo ipso die des Wesens“ ist (54). Damit tritt allerdings nach Sparrn eine doppelte Schwierigkeit auf: von einer Bestimmtheit des Wesens vor der Willensäußerung kann nur abstrakt geredet werden; ebenso fällt alles Verhalten Gottes zur Welt und zum Menschen unter die Bestimmtheit jenes grundlegenden Willens, es ist also alles Verhalten Gottes zur Welt Gnade. Im Blick auf das *Objekt* der Erwählung resultiert aus dem decretum concretum das Problem, wie die in diesem Begriff ausgedrückte Zuspitzung und Besonderung der Erwählung sich zu den Menschen im allgemeinen verhält. Die christologische Konzentration der Erwählungslehre scheint also nach beiden Seiten belastet, indem sie einerseits, sozusagen „nach oben“, einen nur abstrakten Gottesbegriff zurückläßt und andererseits, „nach unten“, zu einer Auflösung der Anthropologie in Christologie tendiert.

Diesem letzten Gesichtspunkt, dem „Status des von Gott ‚verschiedenen Anderen‘“, gilt die weitere Aufmerksamkeit Sparrns (58–69). Ist der Mensch, dieses „Andere“, von Gott konstituiert in der Beständigkeit des ursprünglichen Gnadenwillens, so ist mit diesem Grund seines Geschafenseins auch schon seine problematische, durch die Möglichkeit des Widerspruchs gegen Gott charakterisierte Gefährdung umgriffen von Gottes Gnade: prinzipiell dadurch, daß das Böse nur als Schatten der guten Wahl Gottes auftreten kann, faktisch, weil die trotz seiner ontologischen Kraftlosigkeit vollzogene Wahl des Bösen bereits in der Verwerfung Jesu Christi abgefangen ist. Ist also gleichwohl von Autonomie des Menschen die Rede (die seine Gefährdung durch die Sünde einschließt), so ist eben doch der Glaube die einzige Realisierung der Autonomie. Damit sieht

Sparn die Aufhebung aller Erfahrung gegeben ebenso wie die Auflösung der Individualität.

In dem Resumé seiner Durchsicht der Erwählungslehre Barths unterscheidet er zwischen dem, was diese Lehre faktisch erreicht hat, und den Ansprüchen, die sie der weiteren theologischen Lehrbildung stellt. Ihre Leistung besteht darin, daß sie durch ihre christologische Konstruktion der Einheit von Weltverhalten und Selbstverhältnis Gottes eine „Theorie des Sinnes der Wirklichkeit“ bereitstellt (70), deren Grenze sich allerdings darin bemerklich macht, daß sie mit der Leugnung von subjektiv-endlichem Vermögen den Geheimnischarakter der Individualität zu negieren droht, wodurch die Wirklichkeit nur triumphal übergangen wird. Trotz dieses Mangels ist in dieser Theorie die Einsicht zum Zuge gekommen, daß die dogmatischen Standpunkte christologisch revidierbar sind. Es stellt sich von daher die „Aufgabe, den Gegensatz zwischen der Theologie als Dogmatik und der in Antithese zu ihr erhobenen Autonomieforderung aufzulösen“ (73). Hinsichtlich der Möglichkeit, dies auf dem Boden der Theologie Barths bewerkstelligen zu können, lautet das Urteil freilich skeptisch: sie bleibt unfähig, sich gegenüber Inhalten und Subjekten geschichtlicher Erfahrung zu öffnen. Dadurch kann sie weder die individuelle Verwirklichung von Autonomie begreifen noch ihren eigenen theoretischen Status bestimmen.

Bereits durch den Vollzug der Rekonstruktion läßt Sparns Aufsatz erkennen, daß die Barthsche Erwählungslehre in ihrer methodischen Grundlegung wie in ihrer systematischen Stringenz einen theoretischen Standard vorgeführt hat, den zu unterbieten keine andere Erwählungs- oder Prädestinationslehre sich um den Preis ihrer Ernsthaftigkeit leisten darf. Dennoch kommt die Darstellung, ohne ein spekulatives Identitätsmodell als Voraussetzung anzunehmen, zu einem ähnlichen Ergebnis wie die Untersuchung Wagners; mit dem Unterschied, daß sich die Kritik jetzt im Begriff der Erfahrung bündelt²⁷. Daß der Einspruch gerade auf den mangelnden Erfahrungsbezug abzielt, läßt die Frage nach dem ursprünglichen Bezugspunkt der Erwählungslehre stellen. Ist es die Erfahrung, die ihre Deutung in dem Rahmen einer „Theorie des Sinnes der Wirklichkeit“ einfordert?²⁸ Für Barth jedenfalls scheint dieses Modell nicht maßgeblich. Vielmehr entzieht gerade die christologische Konstruktion die Prädestinationslehre dieser Fragestellung. Es gilt zu beachten, daß die Erwählungslehre zwar das Evangelium in nuce darstellt, nicht aber schon die ganze Geschichte Gottes mit den Menschen und der Menschen mit Gott erzählt. Als notwendiges (und notwendig erstes) Element gehören die Gedanken über die Erwählung zu dieser Geschichte. Das bedeutet aber, daß Sinn und Funktion der Erwählungslehre aus ihrem Verhältnis zur Versöh-

²⁷ Die Probleme, die sich einer Erwählungslehre oder Prädestinationslehre stellen, die die „Erfahrung der gegebenen Wirklichkeit“ (53) zu integrieren sich anschickt, dürften übrigens kaum geringer sein als die bei Barth analysierten. Sie beginnen schon mit der Bestimmung dessen, was „Erfahrung“ heißen kann.

²⁸ Oder spricht sich in dieser Fragestellung schon das von der Theodizeeproblematik affizierte Bewußtsein aus?

nungslehre zu bestimmen sind²⁹. Im Horizont der Versöhnungslehre wäre dann nach Barths Versuch zu forschen, „Erfahrung gegebener Wirklichkeit“ zu interpretieren – und auch den theoretischen Status von Theologie zu beschreiben.

c. Friedrich Wilhelm Grafs „Bemerkungen zum theozentrischen Ansatz der Anthropologie Karl Barths“ unter der Überschrift „Die Freiheit der Entsprechung zu Gott“ (76–118) führen die These Wagners vom Charakter der Theologie Barths als Theorie der absolut-abstrakten Selbstbestimmung Gottes an dem speziellen Lehrstück der Schöpfungslehre durch. Der Ertrag dieser Ausführungen besteht in der Präzisierung des mit dem endlichen Selbstbewußtsein gegebenen Problems, das ja seinerseits bereits in der Kritik Wagners an Barth eine wichtige Rolle spielte.

Die Untersuchung von Graf geht aus von der Grundbestimmung: „Das Ganze der Kirchlichen Dogmatik Karl Barths ist allein *Theo-Logie* im strengen und engen Sinne des Wortes.“ (76)³⁰ Die Christologie gilt als das Durchführungsinstrument jener Gesamtintention. Grafs Frage lautet, ob sich auch die Schöpfungslehre dieser Sicht der Anlage der Kirchlichen Dogmatik einordnet – und wenn ja, wie die Zuordnung von Gotteslehre und Anthropologie vorgenommen wird.

Im Hinblick auf den ersten Aspekt der Frage entsteht die Aufgabe, den Ort der Schöpfungslehre in der Dogmatik zu fixieren. Hier heißt das Urteil, daß „auch die Schöpfungslehre als *Theo-Logie* im strengen Sinne anzusehen ist“ (79). Es wird argumentativ in zwei Stufen begründet. Auf der allgemeineren Ebene kann festgestellt werden, daß die Schöpfungslehre der Gotteslehre material darin entspricht, daß sie – unter Negation der Möglichkeit einer theologischen Kosmologie – als Anthropologie ausgeführt wird, weil Gott sich selbst zum *Menschsein* bestimmt hat. Dazu paßt die formale Beobachtung, daß diese Anthropologie sich vermöge des formalen Mittels der Analogie aufbaut und damit die Selbstentsprechung Gottes als ihres Grundes auch für den eigenen Gegenstandsbereich sowie für das Verhältnis von Grund und Gegenstand abbildet (79–84). Die besondere Ebene und die eigentliche Konkretion der Schöpfungslehre ist aber erst erreicht, wenn bedacht wird, daß nicht die Menschheit im allgemeinen als das Gott Entsprechende begriffen werden kann, weil dann die Sünde das Sein Gottes selbst affizieren würde. Diese Gedanke macht es erforderlich, die Schöpfungslehre als Anthropologie christologisch zu konstruieren. Die Christologie ist also der innerste Bestimmungsgrund der Anthropologie (84–88).

Damit ist die Grundlage zur Beantwortung des anderen Aspektes in der Ausgangsfrage gewonnen. Insofern auf der Basis der Christologie der An-

²⁹ Die Verwandtschaft hat *Sparn* notiert (56), auch die Unmöglichkeit, aus der Erwählungslehre die Versöhnungslehre zu entwickeln (74f). Ist mit dieser negativen Feststellung auch schon die Unverträglichkeit beider konstatiert?

³⁰ Die in diesem Band bisweilen etwas strapazierte Schreibweise „*Theo-Logie*“, „*theo-logisch*“ scheint andeuten zu wollen, daß die Gotteslehre bei Barth nicht nur ein Locus der Dogmatik ist, sondern sie strukturell durchgängig bestimmt. Es wäre dann die orthographische Eigenheit das Konzentrat der ganzen These.

spruch erhoben wird, aus dem Gegenüber und Zusammensein von Gott und Mensch die *wesentliche* Bestimmtheit des Menschseins zu ermitteln, ist damit unmittelbar auch der Anspruch auf ausschließliche Wahrheit der theologischen Anthropologie gestellt (84f). Diese Wahrheit muß sich gegenüber sog. „autonomen“ Anthropologien als deren Kritik bewähren. Die Kritik, die Barth an verschiedenen Spielarten der Anthropologie übt (vgl. KD III,2, 82–157), sieht Graf in dem einen Argument zusammenlaufen, daß die autonomen Anthropologien allesamt nicht dazu in der Lage sind, die Selbstbegründung des Menschen vorzunehmen. Barth macht damit von einer Figur Gebrauch, die in der neueren Selbstbewußtseinstheorie bei Dieter Henrich u.a. die Aporie der Zirkelstruktur des Selbstbewußtseins genannt wird: daß das Selbstbewußtsein, um sich selbst zu setzen, sich als solches schon voraussetzen muß³¹.

Mit dieser Kritik hat sich allerdings nach Graf Karl Barths theologische Lehre vom Menschen die Last aufgebürdet, ihrerseits durch ihre christologische Fassung eine Theorie der gelungenen (Selbst-)Konstitution von Selbstbewußtsein liefern zu müssen. Denn, so argumentiert er, noch die Kritik des aporetischen Zirkels des Selbstbewußtseins muß die Einheit des Selbstbewußtseins für sich voraussetzen. Allein eine nichtzirkuläre Selbstbewußtseinstheorie vermöchte also den Zirkel aufzulösen³². Nun erfüllt Karl Barths Anthropologie diesen theoretischen Anspruch, dessen Umrisse Graf angedeutet hat, keineswegs; vielmehr bleibt bei Barth die Kritik ohne konstruktives Korrelat im erwarteten Sinn. Bereits damit steht für Graf fest, „daß in der Kirchlichen Dogmatik Barths die Allgemeinheit des allgemeinen Selbstbewußtseins *in unmittelbarer und abstrakter Weise* zur Geltung gebracht ist. Denn da der Gedanke der Unbedingtheit des allgemeinen Selbstbewußtseins (Gott) vermittelt der Kritik solcher Theorien etabliert wird, die eine Theorie des Selbstbewußtseins im Medium des Besonderen auszuarbeiten intendierten, zeigt sich Barths Konstruktion der absoluten Subjektivität durch das von ihm Kritisierte bedingt.“ (104) Das Urteil über die Beziehung von Gotteslehre und Anthropologie lautet also dahin, daß ein abstrakt-allgemeiner Gottesbegriff mit der ihm immanenten Struktur, alles andere in Identität zu zwingen (107), einen solchen Begriff menschlicher Freiheit aus sich entläßt, der menschlicher Subjektivität nur mehr die Freiheit zur Entsprechung zu diesem Gott zugesteht, eine Freiheit, die von einer Unterwerfung unter die „Herrschaft des Herrscher-Gottes“ (110) nicht unterschieden werden

³¹ Vgl. die übereinstimmenden Literaturangaben bei *Graf*, 89f, und *Wagner*, 135.

³² Wie eine solche, mit theologischen Mitteln arbeitend, auszusehen hätte, skizziert *Graf* in einem Intermezzo, 98–104. Ihre Pointe besteht darin, daß sie die Christologie als diejenige theoretische Gestalt beansprucht, die vermöge der Negation der je einseitigen Unwahrheit die absolute Subjektivität Gottes und die besondere Subjektivität des Menschen vermittelt. Freilich bedarf es in ihrer Folge noch der Pneumatologie, um die christologische Möglichkeit in anthropologische Wirklichkeit zu übersetzen. Dieser Versuch berührt sich eng mit *Wagners* Ausführungen über das exemplarische Selbstbewußtsein, ist vielleicht sogar noch eine Spur optimistischer, was die Leistungsfähigkeit einer solchen Konstruktion angeht.

kann (vgl. 115: „... die Herrscher-Freiheit Gottes ist selbst wesentlich als Zwang bestimmt“).³³

Die Stringenz dieser ausgreifenden Folgerungen hängt nun freilich davon ab, daß Barths Weigerung, der Zirkelstruktur des Selbstbewußtseins christologisch-konstruktiv aufzuhelfen, gleichbedeutend ist mit der Elimination des Sachverhaltes endlicher Subjektivität. Diese Gleichsetzung ergibt sich genau und nur dann, wenn man Barths Theologie als Theorie absoluter Selbstbestimmung unterstellt: eine absolute Selbstbestimmung, die nicht in endlicher Selbstbestimmung ihr Anderes findet, bleibt partikular und abstrakt. Das bedeutet allerdings nichts anderes, als daß die Kritik der Anthropologie Barths auf einer *petitio principii* beruht, die in der Anthropologie selbst gar nicht falsifiziert werden kann. Fügt man sich nicht unmittelbar dem normativen Zwang des „Grundproblems aller neuzeitlichen Theologie“ (90) zum konstruktiven Umgang mit dem Problem der Selbstkonstitution des Selbstbewußtseins, dann wird auch ein anderes Verhältnis zu diesem Sachverhalt möglich. Daß auch die Kritik der Aporie des Selbstbewußtseins dieses selbst schon voraussetzen muß, könnte dann statt als Hebel der Auflösung des Problems vielmehr als Verschärfung jener Aporie gewertet werden, die sie vollends unlösbar macht. Die – allerdings: begriffene, nicht einfach bloß behauptete – Befestigung der Unauflösbarkeit des Rätsels „Selbstbewußtsein“ wäre deshalb als ein ebenso gültiger Umgang mit dem Problem zu verstehen wie der Versuch der Auflösung. Hat man dies eingesehen, dann läßt sich die Anthropologie Barths lesen als der Versuch, dem Zirkel des Selbstbewußtseins so zu begegnen, daß er bestehen bleiben kann, ohne in einem anderen Selbstbewußtsein gelöst zu sein³⁴. Ob die „Christologie als exemplarische Theorie des Selbstbewußtseins“ diesem Versuch Barths überlegen ist, wird weiter unten gefragt werden.

d. In seinem Beitrag mit dem Titel „Der ethische Sinn der Dogmatik. Zur Reformierung des Verhältnisses von Dogmatik und Ethik bei Karl Barth“ (119–134) variiert Trutz Rendtorff seine 1969 im Ausgang von Barths Anfängen aufgestellte Autonomiethese, indem er sie, orientiert an der Tauflehre als dem faktischen Ende der Kirchlichen Dogmatik, auf die Ethik bezieht. Eine Erweiterung stellt diese Variation insofern dar, als nun die Ethik in die Stelle derjenigen Theoriegestalt eingerückt wird, die die Antithese von „liberaler“ und „dialektischer“ Theologie zu umgreifen geeignet ist³⁵.

³³ Es verwundert angesichts dieses Fazits nicht, daß abschließend und in Anwendung desselben auf ideen- und theologiepolitische Zusammenhänge einerseits von der Affinität zum Faschismus und verwandten „Theorien“, andererseits von dem theologischen Durchsetzungswillen der sog. dialektischen Theologie die Rede ist, 116f. Der Geschmack einer theologiepolitischen Strategie, die sich solcher Parallelisierungen meint bedienen zu müssen, ist allerdings reichlich fade.

³⁴ Auch aus dieser Perspektive ergäbe sich eine plausible Interpretation für „den größten Teil des Weges der neuzeitlichen Theologie und Philosophie“, die diesen keineswegs als „Irrweg“ darstellen müßte, 90.

³⁵ Es hat den Anschein, als würde Rendtorff weniger stark als Wagner (und Graf) nach einer theoretisch-spekulativen Synthese suchen, die die antithetischen Ele-

Mit seinen Ausführungen geht es Rendtorff um den Nachweis, daß die Betonung von „menschlicher Tat“, „eigener freier Entscheidung“ etc. in Barths Tauflehre (KD IV,4) keineswegs vom Grundtenor der Kirchlichen Dogmatik abweicht; vielmehr soll gerade darin zum Ausdruck kommen, daß die Dogmatik von Anfang an einen ethischen Sinn hatte.

Zur Erläuterung dieses Sachverhalts greift Rendtorff auf Barths Gegensatz zu Troeltsch zurück. Sieht er Troeltschs Bemühen darin, in einer Zeit ethischer Krise die objektive Gültigkeit der Ethik durch ihre Beziehung aufs Christentum zu gewährleisten (122), so hat Barth die ethische Frage dahin radikalisiert, daß er „die *Objektivität* der Ethik . . . entschlossen an die Klärung des *Subjektes* aller Wirklichkeit bindet“ (123). Indem nun allerdings „über die Bestreitung des menschlichen Subjektes als kompetentem Grund einer wirklichkeitsmächtigen Ethik Gott in die ‚Rolle‘ des Subjektes eingesetzt wird“ (127), kommt es zu dem Problem, wie denn auf dem Weg des Rücktransfers endliche tätige Subjektivität an der Ethik beteiligt werden kann – und zwar in der Form inhaltlicher Entsprechung (126).

Eben dieses Problem aufzulösen, das (wie die Entgegensetzung zu Troeltsch zeigt) die Dogmatik von Anbeginn verfolgt, ist die Aufgabe der Tauflehre. In der Taufe „als *Werk des Menschen*“ wird die „Zuordnung der Subjekte Gott und Mensch“ vorgenommen (129) – und zwar in der Weise, daß „eine Entsprechung realisiert wird zwischen dem Menschen als Subjekt überhaupt, so wie er sich als freies Subjekt seiner Lebensgeschichte wahrnimmt, und dem empirischen Menschen im Vollzuge und in der Realität seiner Lebensgeschichte.“ (131)³⁶

Liegt also in der Frage der Konstitution des ethischen Subjektes das besondere Interesse Barths, so sieht Rendtorff auf der anderen Seite „die Probleme der objektiven Sittlichkeit“ dadurch keineswegs bereits einer Lösung nähergebracht (133). Diese Reduktion der ethischen Theoriebildung veranlaßt ihn zu dem Urteil, daß es sich in Barths Ethik um „religiö-

mente aufhebt. Vielmehr scheint ihm die ethische Perspektive, wie sie von *E. Troeltsch* eröffnet ist (121f. 133), entwicklungsfähig genug zu sein, um die Antithese auf das Niveau einer theologiegeschichtlichen Differenz herunterzubringen.

³⁶ Dieses Verhältnis der Selbstbestimmung als Entsprechung meint Rendtorff durchaus als Tat der Freiheit beschreiben zu können. Es ist nicht zu übersehen, daß er sich damit von den pointierten Schlußfolgerungen *Wagners* und *Grafs* absetzt: „Diese Tätigkeit der Freiheit ist also in durchgängiger Entsprechung zur Tätigkeit Gottes, die Ethik in voller Entsprechung zur Gotteslehre zu sehen. Nicht das Verhältnis von Ursache und Folge bestimmt darum letztlich diese Beziehung, sondern das Verhältnis der Entsprechung. Damit erhält dann auch die *methodische* Rangordnung, der zufolge die Ethik in die Dogmatik eingezogen wird, den ihr angemessenen subsidiären Stellenwert, sofern nämlich die methodische Subordination des menschlichen Subjektes in seiner Besonderheit unter die ‚unaufhebbare Subjektivität Gottes‘ nicht schon eine Unterordnung oder Unterdrückung des einen durch das andere meint, sondern im Gegenteil und aufs Ganze gesehen, gerade die begründete, weil nunmehr auch allgemein und objektiv zu fordernde Anerkennung des freien Subjektes ermöglicht.“ (132) – In der von der ursprünglichen Autonomie-These ausgelösten Bewegung der Radikalisierung und Absetzung von den radikalen Konsequenzen läßt sich schon in diesem Band die Geschichte dieser Barth-Interpretation ablesen.

se Ethik“ handle, die vermittelt der Rede vom Subjekt aller Wirklichkeit „der Beschreibung und Analyse von Sachverhalten einen Sollenscharakter zu verleihen vermag“ (134). Von der „empirischen Materialität von Lebenswelt“ (ebd.) braucht dann nicht gehandelt zu werden.

Mit der Unterscheidung von „religiöser Ethik“ und „objektiver Sittlichkeit“, die gleichwohl für die Zuordnung Barths zu Troeltsch und für die Konstanz der von Troeltsch eröffneten Perspektive maßgeblich ist, hat Rendtorff die Analyse zu früh abgebrochen. Es gälte sowohl den spezifischen Handlungscharakter, der der in der Taufe konstituierten Subjektivität eigen ist, als auch die durchaus nicht ausgeschlossene Materialität dieses Ethik-Konzeptes weiterzudenken³⁷.

3. Indem Falk Wagner „Christologie als exemplarische Theorie des Selbstbewußtseins“ entwirft (135–167), umschreibt er nicht nur den theoretischen Hintergrund seiner Barth-Kritik, sondern unternimmt – in Vollendung seines impliziten Dreischritts der Theologiegeschichte des 20. Jahrhunderts – nichts Geringeres als den Versuch, mit Hilfe und im Ausgang von der Christologie einen konsistenten Begriff des Absoluten aufzubauen, der in gleicher Weise für Philosophie und Theologie als verbindlich gelten kann, weil er sowohl den philosophischen Aporien sich entzieht als auch der theologischen Positionalität sich überhebt.

In einer Situation der Philosophie, die der Leistungsfähigkeit einer Theorie des Selbstbewußtseins höchst kritisch gegenübersteht, will Wagner, als Theologe von der geradezu schicksalhaften Verbundenheit von Theologie und Selbstbewußtsein überzeugt, den Nachweis führen, „daß die Christologie zu einer Argumentationsfigur aufgebaut werden kann, mittels deren die Aporie der Selbstbegründung von Selbstbewußtsein nicht nur aufgeklärt, sondern auch einer bestimmten Lösung zugeführt werden kann“ (135). Diese eine Absicht gliedert sich in die beiden Teilziele, einerseits die Vorstellungsgehalte der Christologie so zu interpretieren (zu „entschlüsseln“), daß in ihnen die Struktur von Selbstbewußtsein erkennbar wird, andererseits konstruktiv zu zeigen, wie die Christologie einen Beitrag zur Vexierfrage des Selbstbewußtseins leistet³⁸.

Die vorausgesetzte Überzeugung der „Konvergenz von Theologie und Selbstbewußtsein“ (137) wird erläutert durch die Erinnerung daran, daß die Theologie, auf dem Boden des Selbstbewußtseins (das „die allgemeine Mediationsfähigkeit des Wissen-Könnens“ bedeutet, 135) arbeitend, in ih-

³⁷ Vgl. dazu *H.-G. Geyer*, Einige vorläufige Erwägungen über Notwendigkeit und Möglichkeit einer politischen Ethik in der evangelischen Theologie, in: A. Burgsmüller (Hg.), *Zum politischen Auftrag der christlichen Gemeinde (Barmen II)*, Gütersloh 1974, 172–212, und: *ders.*, Wahre Kirche? Betrachtungen über die Möglichkeit der Wahrheit einer christlichen Kirche, in: *EvTh* 38, 1978, 470–495, bes. 480–484.

³⁸ Selbstbewußtsein soll dabei als Struktur verstanden werden, die „Selbstexplikation im anderen“ bezeichnet (136) und als Struktur auf individuelle Subjekte beziehbar sein muß, aber nicht an singuläre Existenzen gebunden sein soll. – Es wird darauf zu achten sein, wie der Übergang von „Beziehbarkeit“ zu „Beziehung“ geleistet wird.

rer Arbeit jeweils eine Besonderung dieser Struktur repräsentiert und daß diese Besonderung der Theologie als positionelle Theologie des 19. Jahrhunderts überboten wurde durch den Ansatz der dialektischen Theologie, der, obwohl zur „Entpositivierung“ (10) tendierend, schließlich doch in der Abstraktion endete. Diese theologiegeschichtliche These wird von der sachlichen Überlegung begleitet, daß die „Einheit von Theologie und Selbstbewußtsein“ (139) insofern systematisch auszuweisen ist, als die Gotteslehre sich als Theorie des Sich-selbst-Vorausgesetztheits des Selbstbewußtseins lesen lassen kann, die Christologie als Lehre von der Beziehung von allgemeinem und besonderem Selbstbewußtsein. Interessant ist nun der logische Status der Beziehung von Theologie bzw. Christologie und Selbstbewußtseinstheorie: negativ wird geurteilt, daß es sich nicht um eine Verdopplung der philosophischen Theorie in der Theologie handeln soll, weil das Problem des Selbstbewußtseins in der Philosophie selbst nicht geklärt ist. Positiv wird man also folgern müssen, daß der Problemlösungsvorschlag der Theologie die philosophische Konstruktion nicht unbeeinflusst läßt. Über die Tragweite dieser Verbindung stellt Wagner jedoch keine Klarheit her³⁹.

Die Erklärungsleistung der Christologie gründet in ihrer Strukturidentität mit dem Sachverhalt „Selbstbewußtsein“. Dieses erste Teilziel seiner Absicht macht Wagner an drei verschiedenen Funktionen der Christologie deutlich (140–144). In der Theologie selbst wirkt sie einheitsstiftend, insofern der in ihr bezogene Gegenstand seine Gegenständlichkeit nicht aus dem beziehenden Bewußtsein, sondern aus sich selbst bezieht: er ist Selbstbewußtsein. Für den Aufbau des Selbstbewußtseins spielt sie eine Rolle, indem vermittels der Produktion der christologischen Vorstellungen das Selbstbewußtsein sich selbst produziert. Schließlich bewirkt sie im Horizont der Theorie des Selbstbewußtseins ihre eigene Ablösbarkeit von historischen Identifikationen und vermag sich in allem darzustellen, wodurch sie sich selbst ihre Allgemeinheit verschafft⁴⁰.

Diese Funktionsbeschreibungen setzen freilich den gelungenen Aufbau des Selbstbewußtseins durch die Christologie schon voraus⁴¹. Dadurch daß „nunmehr Jesus Christus als dieses Selbstbewußtsein“ konstruiert wird (145), bewegt sich die Theorie Wagners auf ihren Mittelpunkt zu, der

³⁹ Diese Entscheidung wäre freilich nicht unwichtig. Was würde es für die Allgemeingültigkeit der Selbstbewußtseinstheorie bedeuten, wenn sie sich nur in *notwendiger* Beziehung zur Christologie ausweisen kann? Ist aber die hier vorgeschlagene christologische Konstruktion des Selbstbewußtseins eine von der autonomen Selbstbewußtseinstheorie einholbare und auflösbare Gestalt – wie kann diese dann ihren eigenen Umweg begreifen? Auf jeden Fall scheinen sich große Schwierigkeiten zu ergeben; sie werden vorläufig durch den Begriff des Exemplarischen noch verdeckt.

⁴⁰ Damit scheint doch gemeint zu sein, daß die „Christologie“ als Theorie des Selbstbewußtseins eben nicht länger *Christologie* bleiben muß.

⁴¹ So ist für die mittlere Funktionsangabe bereits unterstellt, daß der Selbstaufbau des Selbstbewußtseins nicht anders als durch diese Vorstellungen möglich ist. Sonst wäre die linke Hegelkritik doch im Recht, die das Produziertsein von religiösen Vorstellungen zum Indiz ihrer Unwahrheit nahm (143).

jedoch zunächst noch in zuschauender Distanz umkreist wird. Dieser noch äußerlichen Darstellung zufolge geschieht die „Konstitution der Jesus-Christus-Einheit als Einheit von besonderem und allgemeinem Selbstbewußtsein“ (ebd.) auf drei Reflexionsstufen (145–159). Auf der ersten wird die Frage nach dem *historischen Jesus* dahingehend interpretiert, daß ihr Sinn in der Frage nach der *Selbsterzeugung* Jesu Christi liegt, die als solche natürlich nicht historisch zu beantworten ist. Als (vorausgesetztes) selbsterzeugtes Selbstbewußtsein muß Jesus sich als Christus auch *selbst wissen*. Diese zweite Stufe wird markiert durch die *Geschichte Jesu Christi* von Verkündigung zu Tod und Auferstehung: in diesen Vorstellungen wird ausgedrückt, daß „Jesus Christus als dieses einzelne Selbstbewußtsein (Person) . . . die Selbstentfaltung des besonderen im allgemeinen und des allgemeinen im besonderen Selbstbewußtsein“ ist (150). Drittens schließlich muß diese von der Gemeinde gebildete Vorstellung dadurch in ihre Wahrheit überführt werden, daß sie als *Selbstvorstellung Gottes* identifiziert wird; diese Selbstvorstellung oder Selbstoffenbarung muß als notwendig zu dem allgemeinen Selbstbewußtsein oder Gott gehörig gedacht werden (sonst wäre Gott nur abstrakt gedacht). Den theologischen Ausdruck hat dieser Gedanke in der Trinitätslehre gefunden⁴². Die Trinitätslehre ist der allein zureichende Horizont der Christologie.

Das von außen beschriebene System ist nun noch in seinem Selbstaufbau zu schildern. Dabei kommt die besondere Leistung des exemplarischen Selbstbewußtseins vollends zur Geltung: „Während das endliche Selbstbewußtsein, wenn es die Erklärung seiner selbst leisten soll, der Zirkelhaftigkeit der Selbsterklärung anheimfällt, erlangt das exemplarische Selbstbewußtsein der Christologie in seiner Selbstvoraussetzung seine immanente Selbsterfüllung.“ (161) Setzte die reflexive Beschreibung der Konstitution bei der Geschichte der „Jesus-Christus-Einheit“ ein, um diese bis in ihre innertrinitarischen Voraussetzungen zu verfolgen, so nimmt das „System der Christologie“ (159–167) beim allgemeinen Selbstbewußtsein seinen Ausgang und zeigt die Korrespondenz der Bewegung vom allgemeinen zum besonderen und vom besonderen zum allgemeinen auf. Der Besonderung des Allgemeinen werden die traditionellen Lehrstücke des *status exinanitionis* und des *munus sacerdotale* zugeordnet, der Verallgemeinerung des Besonderen die Vorstellung vom *status exaltationis* und vom *munus regale*. Die solide Entsprechung beider Bewegungen formuliert der Satz: „Allgemeines und besonderes Selbstbewußtsein sind daher das, was sie sind, nur dadurch, daß sie in ihrem jeweiligen anderen als das gesetzt sind, was ihren Begriff ausmacht.“ (165) Das Resultat dieser Einheit des exemplarischen Selbstbewußtseins verkündigt – als *communicatio idiomatum* im *munus propheticum* – sich selbst; die sich selbst

⁴² Mir ist nicht deutlich, wie der Gedanke, daß „die Trinitätslehre aufgrund der durchgeführten Selbstdarstellung Gottes im andern gebildet“ werden soll (157), neben dem anderen bestehen kann, nach dem in der Selbstdarstellung Gottes im anderen „nichts anderes als die Anwendung der immanenten Selbstunterscheidung Gottes auf Gott als allgemeines Selbstbewußtsein selbst“ (158) zum Zuge kommen soll. Wie kann das Prae der Konstitution festgehalten werden?

verallgemeinernde Einheit bietet dem endlichen Selbstbewußtsein in seiner Aporie der Selbsterklärung eine Erklärung der eigenen Entstehung an, indem es ihm zu verstehen gibt, daß es sich nicht aus sich selbst, sondern allein im Verhältnis zum allgemeinen Selbstbewußtsein aufbauen kann. So ist die letzte Funktion der Christologie eine poimenische: sie verhilft „dem Selbstbewußtsein dazu, sein Interesse an sich selbst so als das Interesse an seinem Grund zu artikulieren, daß es, indem es seiner Selbstdurchleuchtung innewird, nicht an seiner Selbsterklärung verzweifeln muß.“ (167)

Die von der philosophischen Theorie analysierten Schwierigkeiten im Aufbau der Struktur „Selbstbewußtsein“ werden also von Wagner dadurch zu beheben versucht, daß er anhand des christologischen Vorstellungsmaterials auf die gelungene Selbsterzeugung dieser Struktur in einem Einzelnen verweist. Das Folgeproblem besteht dann darin, anderes einzelnes, von seiner Aporie geplagtes Selbstbewußtsein zu jenem einzelnen und dadurch zum gelungenen Ganzen in Beziehung zu bringen. Meine Anfrage an die subtile (wenngleich in manchem noch erläuterungsbedürftige) Konstruktion Wagners konzentriert sich auf den Begriff des Einzelnen als eines Exemplarischen, der sowohl für den Aufbau der Struktur wie für die Verallgemeinerung ihrer Existenz maßgeblich ist. Die erste Frage lautet deshalb: was bedeutet es, daß sich das endliche Selbstbewußtsein in seiner vollständigen Struktur als einer nicht von ihm selbst aufzubauenden nur vermöge eines exemplarisch-einzelnen Selbstbewußtseins inne wird? Ich interpretiere den Sachverhalt bei Wagner so, daß die Faktizität der Struktur Selbstbewußtsein (die sich in der Unmöglichkeit ihrer allgemeinen Selbstbegründung ausspricht) auf ein gelungenes Faktum bezogen wird, das von dieser Struktur ist, und das die Struktur im ganzen, also im Wechselbezug von besonderem und allgemeinem Selbstbewußtsein, als nichtaporetisch rechtfertigen soll. Damit zieht in die Konstitution dieser Theorie ein faktisch-einzelnes Element ein, das als die Einheit von Besonderheit und Allgemeinheit „absolute Einzelheit“ ist (151). Jedoch bleibt der logische Status dieser Partikularität in der Theorie selbst unreflektiert. Würde der eigentümliche Charakter des Faktums bedacht, das diese Theorie realisiert, so stünde die Entscheidung an, ob entweder infolge der bleibenden Singularität des Faktums die Genese der Theorie in ihrer Besonderheit auf den – philosophisch unerläßlichen – Allgemeinheitsanspruch verzichten müßte. Oder, das wäre die andere Möglichkeit, das realisierende Faktum ist ein „Fall von“ Selbstbewußtsein, der durch jede beliebige andere Realisierung ersetzt werden kann – dann wäre es selbst prinzipiell irrelevant und die Theologie nur eine transitorische Theoriegestalt auf dem Weg zur absoluten Philosophie. Indem diese Alternative nicht durchdacht wird, bleibt das „exemplarische Selbstbewußtsein“ Wagners in einer fundamentalen Zweideutigkeit befangen; sie ist insofern unüberwindbar, als der Begriff seine Funktion gerade nur in dieser Ambivalenz erfüllt⁴³. In dieser changierenden Zwischenlage eines inkon-

⁴³ Um in *Wagners* Terminologie zu sprechen: es ist unklar, ob es sich um ein „star-

sistenten Begriffs kann die Theorie des exemplarischen Selbstbewußtseins den theoretischen Ansprüchen auf synthetisierende Kraft nicht gerecht werden.

Dieses Defizit läßt sich auch in Hinsicht auf das andere, das Folge-Problem erkennen. Dem aporetisch-endlichen wird das Bild des gelungen-exemplarischen Selbstbewußtseins vor Augen gemalt. Nicht aber wird zu der Konsequenz fortgeschritten, seine Aporie damit aufgehoben sein zu lassen. Faktisch enthält die Theorie also lediglich die Aufforderung an Subjekte von der Struktur Selbstbewußtsein, sich nach Maßgabe des exemplarischen Selbstbewußtseins zu verstehen: sie ist spekulatives Kerygma. Die Forderung, sich so zu verstehen, taucht aber nicht als Element der Theorie auf. Ihre eigenen Folgen liegen, wie es dem Begriff des Kerygmas ja entspricht, außerhalb ihrer selbst. Das muß für ihren universalen Anspruch schlechthin destruktiv sich auswirken. Den Anschein des Gelingenseins erhält die Theorie durch das vorausgesetzte „Interesse des Selbstbewußtseins an sich selbst“ (167), das als religiöses in der Christologie seine Befriedigung findet. Einer strengen Prüfung scheint der christologisch konzipierte Begriff des Absoluten nicht standzuhalten.

III

1. Freiheit, Autonomie, lautet das Stichwort, unter dem in diesem Band die Theologie Karl Barths sowohl rekonstruiert als kritisiert wird. Über dem *cantus firmus* der These von der radikalen Autonomie Gottes stimmen die unterschiedlichen Ausführungen der Kritik in dem Akkord zusammen, daß auf Kosten der Freiheit Gottes die Freiheit des Menschen eingeschränkt oder sogar theoretisch verunmöglicht werde⁴⁴. Urteile über die Theologie Karl Barths, die auf ein Ergebnis dieser Art hinauslaufen, sind nicht neu. Neu ist jedoch, wie dieses Urteil zustandekommt. Zu ihm wirken in diesem Fall ein *verbindlicher Interpretationsrahmen* und ein *umfassender Interpretationsansatz* mit, insofern einerseits mit Autonomie, Selbstbestimmung, Selbstbegründung der Bezugshorizont aller neuzeitlichen Auslegung umschrieben und insofern andererseits im Begriff des sich selbst begründenden Wortes Gottes das Konstruktionszentrum der Theologie Karl Barths ausgemacht sein soll. Greifen diese beiden Elemente so bruchlos ineinander, wie unterstellt wird, dann hat die so gängige wie unbestimmte Kritik an der Partikularisierung der Freiheit in der Theologie Barths deshalb ihr solides Fundament gefunden, weil das Defizit aus einer Verkehrung des Prinzips der Neuzeit selbst erklärt werden kann. Jedoch sind sowohl die Verbindlichkeit des Interpretationsrahmens als auch die Triftigkeit des Interpretationsansatzes fraglich.

kes“ oder ein „schwaches“ Einzelnes handelt – eines, das seine Einzelheit als solche in der Verallgemeinerung durchhält und bewährt oder aufgibt und verliert.

⁴⁴ In ihrer Gestimmtheit reicht die Kritik von dem milden Vorwurf der Reduktion der Freiheit auf religiöse Ethik (*Rendtorff*) über die skeptische Anfrage nach dem Ort der Erfahrung (*Sparn*) bis zum scharfen Monitum der Unterwerfung menschlicher Freiheit unter die kalte Willkür eines Herrscher-Gottes (*Wagner, Graf*).

Der Anspruch, der den Autonomiebegriff als verbindliches und identisches Prinzip der Neuzeit reklamiert, sieht sich auf jeden Fall einer vielfältig divergierenden Ausführung desselben gegenübergestellt, die an seiner Identität und Schlüssigkeit Zweifel erwecken könnten. Die problematische Vielfalt von Theorien, die eine unbewältigte Fragestellung aus sich entläßt, spiegelt sich bereits unter den Autoren des Bandes selbst. Trutz Rendtorff scheint mit dem Begriff von Freiheit, der seine Kritik an Barth steuert, ein Verständnis von individueller Lebenswirklichkeit zu verbinden, der Theorie allemal nur nachlaufen kann; von dieser Freiheit wird wesentlich aus der Erfahrung gelebten Lebens gewußt, ihr Residuum und Hort ist die Religion⁴⁵. Falk Wagner versucht diesen lockeren Freiheitsbegriff zu präzisieren, indem er ihn auf den Begriff des Selbstbewußtseins konzentriert und in dessen theologischer Entfaltung die Auflösung der unendlichen Aufgabe der Selbstkonstitution von Freiheit intendiert. Da er aber die Aporie der Struktur durch einen gelungenen einzelnen Fall aufheben will, tritt ihm in der Mitte seiner Konstruktion erneut und unbewältigt ein faktisches Moment entgegen, so daß sich auch hier Rendtorffs Schwierigkeit des Vorrangs individueller Wirklichkeit vor der begreifenden Theorie wiedererkennen läßt. Es verhält sich also durchaus nicht so, als könnten die Autoren des Bandes bereits eine zureichende Theorie der Freiheit vorlegen, die ihrerseits als Maß anderer Auffassungen zu gelten vermöchte. Blickt man über diese theologischen Versuche hinaus, so scheint gegenwärtig schon der Ansatz zu einem konsistenten Begriff der Freiheit kontrovers⁴⁶. Der Begriff der Freiheit kann also nur als problematischer Orientierungsbegriff, nicht als apodiktische Norm gelten. Verliert der vermeintlich fixe Freiheitsbegriff bei näherem Zusehen seine

⁴⁵ Vgl. T. Rendtorff, *Gesellschaft ohne Religion? Theologische Aspekte einer sozialtheoretischen Kontroverse* (Luhmann/Habermas), München 1975, 71–91, bes. 81.83. – Die Beziehung von Freiheit und Erfahrung bedürfte allerdings der Diskussion: immerhin insistierte kein Geringerer als I. Kant darauf, daß „Freiheit schlechterdings kein Gegenstand der Erfahrung sein kann“, Erste Fassung der Einleitung in die Kritik der Urteilskraft, in: Werke ed. Weischedel, Bd. 8, Darmstadt 1968, 173.

⁴⁶ Man vergleiche paradigmatisch nur die Frankfurter Alternative: W. Cramer, *Grundlegung einer Theorie des Geistes*, Frankfurt/Main (1. Aufl.) 1957 (2. Aufl.) 1965, und Th. W. Adorno, *Negative Dialektik*, Frankfurt/Main (1. Aufl.) 1966, bes. 209–292, sowie die Heidelberger Alternative: D. Henrich, *Selbstbewußtsein. Kritische Einleitung in eine Theorie*, in: *Hermeneutik und Dialektik I*, Tübingen 1970, 257–284, und E. Tugendhat, *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung. Sprachanalytische Interpretationen*, Frankfurt/Main 1979. Die Unmöglichkeit einer konsistenten Theorie der Freiheit ist zugleich ein Hinweis auf die ausstehende Wirklichkeit der Freiheit. – Bevor also eine traditionelle Problemstellung der Freiheits- als Selbstbewußtseinstheorie theologisch/christologisch abzusichern versucht wird, dürfte es aussichtsreicher sein, sich auf die Diskussion der Problemstellung in dem Sinn einzulassen, daß jene Inkongruenz von Begriff und gesellschaftlicher Wirklichkeit von Freiheit zum Thema gemacht wird. Daraus könnte deutlich werden, daß die Selbstbewußtseinstheorie nicht so ausdauernd wie aussichtslos die Lösung vermutlich unlösbarer Fragen einfordern müßte. Die Theorie des Selbstbewußtseins könnte dann auch in anderem Sinne produktiv wirken als in dem, ihren Vertretern dasselbe im Modus der Überlegenheit zu vermitteln.

suggestive Identität, so geht damit auch die Eindeutigkeit der Behauptung verloren, Barth habe „den“ subjektiven Freiheitsgedanken der liberalen Theologie radikalisiert, indem er ihn in den Gottesbegriff übersetzt habe. Indem dieser Rahmen einer Wende von positioneller Subjektivität zu abstrakter Absolutheit als wesentlich theologiegeschichtliche Antithese gebildet ist, ohne schon selbst auf die innere Problematik der Freiheits- oder Selbstbewußtseins-Theorie Bezug zu nehmen, läßt er den Blick auf die Theologie Barths nur im Spektrum von Lösungsmöglichkeiten für ein bereits bekanntes und hinreichend definiertes Problem frei. Der als verbindlich unterstellte Interpretationshorizont erfährt auf diese Weise eine unzulässige Verengung.

Sofern sich die Interpretation der Methode der „Entpositivierung“ bezieht, selektiert sie ihren Ansatz in konsequenter Anwendung ihres Interpretationsrahmens. Die These von der radikalen Autonomie Gottes stützt sich vor allem auf die tautologisch anmutenden Spitzensätze etwa der zweiten Fassung des „Römerbriefs“, denen – in deutlicher Vereinseitigung – die kritisch pointierten Folgesätze zugeordnet werden. Bezieht die These von daher eine gewisse Evidenz⁴⁷, so bedeutet der Versuch, dieselbe Struktur der absoluten Subjektivität Gottes am Begriff des Wortes Gottes der Prolegomena zur Kirchlichen Dogmatik zu identifizieren, diese Evidenz von dort nach hier zu transferieren, die Kirchliche Dogmatik als das großangelegte Unternehmen der Durchsetzung jenes obersten Prinzips zu verstehen⁴⁸. Der spezifische Auswahlcharakter dieser Auslegung wird schon den Prolegomena nicht gerecht; das zeigt sich sowohl am Begriff des Wortes Gottes als Inbegriff der Offenbarung als auch an der Trinitätslehre. Für die Offenbarung gilt durchaus auf der einen Seite, daß sie von der Struktur der Selbstbegründung ist; das ist völlig richtig wahrgenommen: die „Offenbarung . . . steht . . . unter keiner Bedingung (das kann man nur von unserer Erkenntnis der Offenbarung sagen), sondern sie ist selbst Bedingung“⁴⁹. Auf der anderen Seite stellt sich die Offenbarung als zeitlich geschehenes Ereignis dar: „Diese erfüllte Zeit, die mit Jesus Christus identisch ist, dieses schlechthin Geschehene, . . . ist die in der Bibel bezeugte Offenbarung.“⁵⁰ Mit diesem partikularen Sachverhalt gottmenschlicher Einheit, als der die Offenbarung sich ereignet, stimmt über-

⁴⁷ Zur Fragwürdigkeit dieser Interpretation des frühen Barth s.o. Anm. 13.

⁴⁸ Indem der Begriff des Wortes Gottes als Äquivalent für „unbedingte Selbstbestimmung Gottes“ (17) eintritt und die Interpretation leitet, bleibt *Marquardts* Kritik an *Rendtorff* und *Wagner* gegen dessen Verwahrung (ebd.) vollständig zutreffend: hier wird die Kirchliche Dogmatik vom Römerbrief her interpretiert (*Marquardt* [s.o. Anm. 20], 233). Eine Umstellung oder Fortentwicklung des anfangs angeschlagenen Prinzips findet nicht statt. Wie diese aussieht, hat *E. Jüngel* so knapp wie präzise formuliert: „Das . . . in der Kirchlichen Dogmatik Barths voll zur Geltung kommende methodische Prinzip, Gott aufgrund seiner in Jesus geschehenen Offenbarung zu denken, hebt zwar die Tautologie ‚Gott ist Gott‘ nicht auf, macht sie nun aber *positiv interpretierbar*.“ (. . . keine Menschenlosigkeit Gottes . . ., in: *EvTh* 31, 1971, 381.)

⁴⁹ *KD* I,1, 121.

⁵⁰ *AaO.* 119.

ein, daß er nur in den faktisch-kontingenten Erscheinungen von Schrift und Verkündigung und also in der dreifachen Gestalt des Wortes Gottes sich zur Geltung bringt. „Man darf . . . die drei Gestalten des Wortes Gottes . . . nie vereinzelt verstehen wollen. Wohl ist die erste, die Offenbarung, die die beiden anderen begründende Gestalt. Aber gerade sie begegnet uns nie und nirgends abstrakt, gerade sie kennen wir nur indirekt, eben aus der Schrift und in der Verkündigung. Gerade das unmittelbare Wort Gottes begegnet uns nur in dieser doppelten Mittelbarkeit.“⁵¹ Diese im Begriff der Offenbarung als Wort Gottes festgestellte Einheit von prinzipiellem und faktischem Element bestimmt auch die Trinitätslehre, insofern sie von der Offenbarung ausgeht, für die der Grundsatz gilt: „Hier, in Gottes Offenbarung, ist Gottes Wort identisch mit Gott selbst.“⁵² Zwar kann die Offenbarung nicht als Grund der Trinität angesehen werden; wohl aber legt sie das Fundament für die Trinitätslehre⁵³. Von diesem Fundament wird in der Trinitätslehre nicht abgesehen zugunsten einer Konstruktion der absoluten Subjektivität Gottes. Vielmehr entwickelt Barth die Lehre von der Dreieinigkeit Gottes so, daß Gottes Sein als Schöpfer, Versöhner und Erlöser die Voraussetzung bleibt für seine Seinsweise als Vater, Sohn und Geist⁵⁴. Die Methode der „Entpositivierung“ kappt entschlossen die faktisch-gegenständliche Seite in Barths Theologie um der Reinheit der prinzipiell-strukturellen willen. Es ist nicht verwunderlich, daß ihr dann lediglich eine theologische Variante der absoluten Identitätsphilosophie übrig bleibt, aus der sich dann natürlich nur die erstaunlichen Konsequenzen ergeben können, die sie konstruiert. Der entscheidende Einwand gegen diese Interpretation läßt sich darin zusammenfassen, daß sie die Prinzipialität der Theologie Karl Barths nicht streng genug faßt: die Doppelheit von faktischem und prinzipiellem Moment, von „Offenbarung in Jesus Christus“ und „Struktur Selbstbegründung“ bildet bei Barth eine unauflösbare prinzipielle Einheit. Wie eine in diesem Sinne „prinzipielle“ Interpretation des Aufbaus der Theologie Karl Barths (anhand der Kirchlichen Dogmatik) aussehen könnte, soll hier zunächst nur als Hypothese und in kürzesten Andeutungen zur Diskussion gestellt werden⁵⁵.

⁵¹ AaO. 124.

⁵² AaO. 321.

⁵³ „Wir sagen also . . . nicht: die Offenbarung ist der Grund der Trinität, als ob Gott nur in seiner Offenbarung und um seiner Offenbarung willen der dreieinige wäre. Wir sagen aber allerdings: die Offenbarung ist der Grund der Trinitätslehre; die Trinitätslehre hat keinen anderen Grund als diesen. Wir kommen nicht auf einem anderen Weg zur Trinitätslehre als eben auf dem Weg einer Analyse des Offenbarungsbegriffs. Und umgekehrt: die Offenbarung muß, um richtig interpretiert zu werden, als Grund der Trinitätslehre interpretiert werden“ (aaO. 329). Unmittelbar vorher heißt es (und das ist die methodische Ausführung des angezogenen Grundsatzes): „Der *Trinitätslehre* aber entnehmen wir in der Tat: *wer* der Gott ist, der sich offenbart“.

⁵⁴ Vgl. oben Anm. 22 und *E. Jüngel*, *Gottes Sein ist im Werden*, Tübingen 1967², 27–32.

⁵⁵ Diese Hypothese soll ein Modell anbieten für die Einheit und Vielfalt der Kirchlichen Dogmatik, das gegensätzliche Intentionen der Barth-Auslegung einander näher bringt.

2. Der Versuch, die Einheit der Kirchlichen Dogmatik zu rekonstruieren, nimmt seinen Ausgang bei dem Satz, daß „Jesus Christus das *eine*, das *einzige* Wort Gottes“ ist (KD IV,3, 109; die folgenden Seitenangaben im Text beziehen sich auf diesen Band)⁵⁶. Karl Barth entwickelt den Sinn und die Tragweite dieses Satzes im Rahmen seiner Lehre von der Erkenntnis der Versöhnung⁵⁷. Die Einzigkeit der Einheit von Jesus Christus und Wort Gottes erhält dabei in vier Schritten ihre auf die Konstruktion der Dogmatik gesehen prinzipientheoretische Schärfe⁵⁸. (1) Das *eine*, *einzige* Wort Gottes ist darin prinzipiell (und nicht ein leeres Absolutes), daß es andere Worte nicht ausschließt, sondern sie bestimmend einschließt. Diese *Unterscheidung von Prinzip und Prinzipiaten* ermöglicht ein Reden über das *eine* Wort Gottes in anderen, menschlichen Worten (106–110). (2) Der *logische Status des Prinzips* ist begrifflich hinreichend bestimmt durch die Merkmale der *Suffizienz* (das *eine* Wort Gottes enthält die „*ganze*, die vollkommene Aussprache Gottes über sich selbst *und* über den Menschen“, 110), der *Exklusivität* (es gibt kein konkurrierendes Prinzip, auch kein zweites Wort Gottes, 111) und der *Unableitbarkeit* (es „kann nicht mit anderen Worten in ein ihm oder ihnen übergeordnetes System gebracht werden“, 112). Ist die begriffliche Unüberbietbarkeit des Prinzips damit gesichert, so wird durch die Veranschlagung einer „*Selbstüberbietung* Jesu Christi als des *einen* Wortes Gottes hinsichtlich der Allgemeinheit und hinsichtlich der unmittelbaren, der definitiven Klarheit seiner Erkenntnis“ (114) die Differenz eröffnet zwischen dem Begriff des Prinzips und dem Prinzip selbst⁵⁹. Dieser Unterschied ergibt sich notwendig, wenn anders Jesus Christus als das *eine*, *einzige* Wort Gottes gedacht wird: denn in dieser Aussage ist er als absolutes Singulum gemeint. So gewiß also das *eine* Wort Gottes in der Theorie den logischen Status des

⁵⁶ Schon damit ist die Theologie als Offenbarungstheologie gekennzeichnet: „Offenbarungstheologie ist eine Theologie, die Jesus Christus ihren Anfang sein läßt, ihr principium, ihre ratio essendi und cognoscendi.“ *Jüngel*, . . . keine Menschenlosigkeit Gottes . . . , 380. Zur christologischen Fassung theologischer Erkenntnis bei Barth s. *D. Schellong*, Karl Barth und die Neuzeit, ThEx 173, München 1973, 98.

⁵⁷ Herangezogen werden hier aus §69 Die Herrlichkeit des Mittlers, Abschnitt 2: Das Licht des Lebens, die Seiten 95–153. Zur besonderen Rolle der Lehre vom prophetischen Amt Jesu Christi für die theologische Erkenntnis vgl. *W. Kreck*, Grundentscheidungen in Karl Barths Dogmatik, Neukirchen 1978, 173.

⁵⁸ Bereits der Weg, auf dem Barth diesen Satz einführt, läßt seine maßgebende Bedeutung erkennen. Als Aussage der kirchlichen Verkündigung erweckt er den Anschein einer willkürlichen Setzung, die intellektuell, moralisch und politisch angegriffen werden kann (!) (99). Auf einer ersten Stufe kann er gerechtfertigt werden, indem seine Übereinstimmung mit der „*prophetisch-apostolische(n) Denkform*“ dargetan wird (102). Nun ist aber diese selbst nichts Ursprüngliches und bedarf (auf der zweiten Stufe) der Begründung „*durch die Herrschaft Jesu Christi selber*“ (106). Der Satz rechtfertigt sich also allein durch seinen Inhalt: er hat prinzipielle Funktion. – Es ist deutlich, daß Barth hier implizit seiner Lehre von der dreifachen Gestalt des Wortes Gottes folgt – mit dem Unterschied, daß kirchliche Verkündigung und heilige Schrift wesentlich unter dem Gesichtspunkt ihrer menschlichen Erzeugtheit betrachtet werden und daß ihnen gegenüber das *eine* Wort Gottes sich allein und selbst verifiziert.

⁵⁹ vgl. zu dieser Unterscheidung *W. Cramer*, Die Monade, Stuttgart 1954, 65.

Prinzips einnimmt, weil aus ihm alles, was theologisch zu wissen ist, gewußt werden kann, so wenig läßt sich seine Singularität einer *prinzipiellen* Verallgemeinerung unterwerfen. (3) Daraus ergibt sich zunächst und auf der einen Seite der *Unterschied* von Prinzip und Prinzipiat. Er besteht darin, daß die prinzipiell verfahrenende Theorie das Prinzip nicht rechtfertigen kann; sie kann und muß es vielmehr als sich selbst begründendes Faktum darstellen. Dies geschieht auf einer ersten Ebene so, daß die Einheit von Form und Inhalt theoretisch aufgebaut wird: der Inhalt der Geschichte Jesu Christi ist als sich selbst mitteilend zu erkennen und zu erklären. Indem auf der zweiten Ebene der gesamte Inhalt der Geschichte von Gott und den Menschen aus dem einen Wort Gottes entwickelt wird, geschieht die Wahrnehmung der faktischen Selbstbegründung als umfassendes Prinzip. Exklusivität und Universalität der Geschichte Jesu Christi bilden die Marksteine der Theorie, die die Selbstdurchsetzung des einen Wortes Gottes umschreibt (115–122)⁶⁰. (4) Auf der anderen Seite ist von der *Beziehung* zwischen Prinzipiaten und Prinzip zu reden. Ihrer *theoretischen Struktur* nach stehen die Prinzipiate als andere, menschliche Worte in formaler Differenz zum Prinzip selbst; insofern sie inhaltlich mit dem einen Wort Gottes „aufs genaueste *zusammentreffen* und *übereinstimmen*“ (123), liegt der Grund dieser Identität in Jesus Christus allein. Die menschlichen Worte, die in dieser Beziehung existieren, verhalten sich *analog* zum Wort Gottes, wenn mit Analogie eine solche Einheit von Identität und Differenz gemeint werden kann, die nicht durch die Setzung, sondern durch das im Setzen Gemeinte erreicht wird und in der der Unterschied des Differenten nicht der Vernichtung anheimfällt. Die Bedingung der theoretischen Struktur wahrer menschlicher Worte besteht in der *praktischen Reichweite* des Prinzips selbst: in seinem prinzipiellen Rang ist es keiner biblisch-kirchlichen Einschränkung (die immer auch Vermittlung wäre) unterworfen; mithin kann alles in die Funktion eines analogen Prinzipiates eingesetzt werden.

Nach der Durchsicht dieser Aufstellung kann die Hypothese so formuliert werden: Die Kirchliche Dogmatik Karl Barths hat als Theologie des einen Wortes Gottes die Form der Theorie des prinzipiellen (singulären) Faktums.

Die prinzipientheoretische Struktur der Kirchlichen Dogmatik läßt sich zB. auch aus dem einleitenden Konzentrat der Versöhnungslehre erheben (§ 57 Das Werk Gottes des Versöhners, 1. Gott mit uns, KD IV, 1, 1–22; die folgenden Seitenzahlen beziehen sich auf diesen Text). Ihre über die Versöhnungslehre hinausgehende Bedeutung erhalten diese Ausführungen dadurch, daß diese ja die „Mitte“ der Kirchlichen Dogmatik darstellt (1).

⁶⁰ Zur Einheit von Exklusivität und Universalität vgl. *Kreck*, 6 und 233 sowie den Literaturbericht von *A. Geense*, Die Bedingung der Universalität. Über die Rezeption der Theologie Karl Barths, in: *VuF*, 2/1979, 4–32. – Zum Verhältnis von Theorie und Prinzip vgl. *Barths* Charakteristik des Argumentationsverfahrens in *Jes 40*, das, christologisch gefaßt, auch das seine ist: „Es ist klar: hier wird *argumentiert*. Es ist ebenso klar: diese Argumentation ändert nichts daran, daß, was von Gott verkündigt wird, nur eben durch den Hinweis auf *Gott selbst* zu beweisen ist.“ (117)

(a) In sieben Bestimmungen umschreibt Barth den Sinn der Wendung „Gott mit uns“ (4–15), um daraufhin diese Umschreibungen als Auslegung des Namens Jesus Christus zu identifizieren (15–20). Bereits diese formale Ordnung, den Inbegriff des Zusammenseins von Gott und Mensch im Namen Jesus Christus grundgelegt zu finden, unterstreicht die hier zu bedenkende Einheit als die von Prinzip und Faktum: die theologische Theorie bietet die begriffliche Auslegung des Eigennamens.

(b) Die einzelnen Gesichtspunkte in ihrem Zusammenhang untereinander skizzieren die innere Struktur dieser Theorie. Die ersten beiden reflektieren die Prinzipialität des Singulums der Geschichte Jesu Christi, insofern die Geschichte des Tuns Gottes und die des Tuns der Menschen in diesem einen Ereignis beschlossen sind: „Indem der eine Gott Alles will und wirkt, will und wirkt er hier ein *Besonderes*.“ (6) Der dritte und vierte Gesichtspunkt markieren die Einheit von Anfang und Ende, Voraussetzung und Ziel in dieser singulären Mitte, indem Schöpfung und Vollendung als seine Vor- bzw. Nachgeschichte erkannt werden (7–9). Punkt fünf und sechs beschreiben das Ereignis dieser prinzipiellen Geschichte in seiner Durchführung in der Form der Errettung aus der Sünde durch die Stellvertretung des menschengewordenen Gottes für die Sünder (9–13), um daraus schließlich (siebentens) das Ziel des Geschehens wahrzunehmen: daß uns Menschen der Grund unserer Aktivität im Modus des Zusammenseins mit Gott bestimmt ist (13–15).

(c) Als erkenntnistheoretische Voraussetzung, die die Konstitution dieser Theorie des prinzipiellen (singulären) Faktums überhaupt ermöglicht, gilt die Selbstbezeugung Jesu Christi: „Die christliche Botschaft von ihm wird . . . in der Zuversicht ausgerichtet, daß er für sie verantwortlich ist, daß er als Wahrheit durch sie redet und in ihr vernommen wird“ (17).

3. Aus der hier vorgenommenen Kennzeichnung der Kirchlichen Dogmatik Barths ergibt sich eine Reihe von Folgerungen zu Aufbau und Struktur dieses Werkes, zu Barths Theologiebegriff im neuzeitlichen Horizont sowie zur Fassung des Autonomiegedankens in der Theologie Barths, die hier vom Gegenüber zur Interpretation der Autoren der „Realisierung der Freiheit“ her angedeutet werden sollen.

a. Daß die Geschichte Jesu Christi in der Kirchlichen Dogmatik prinzipiellen Rang hat, hat zur *konstruktiven Konsequenz*, daß *Gotteslehre* und *Schöpfungslehre* so zu rekonstruieren sind, daß sie als Voraussetzungen des Zusammenseins von Gott und Mensch in der Versöhnung gedacht werden können⁶¹. Vermutlich läßt sich erst von diesem Ausgangspunkt her verständlich machen, warum die Erwählungslehre (und die Ethik) in die Gotteslehre aufgenommen worden sind⁶². Für die Anthropologie ist entsprechend zu zeigen, daß sie die geschöpflichen Voraussetzungen für das Sein mit Gott versöhnter Menschen entwickelt⁶³.

Es könnte gegen die Hypothese, daß die Kirchliche Dogmatik die Form der Theorie des prinzipiellen (singulären) Faktums hat, eingewandt wer-

⁶¹ Vgl. *Jüngel*, Gottes Sein, 12–14.

⁶² Das Problem lautet also nicht: „Wie kann das esse per se im esse pro nobis durchgehalten werden?“ (*Wagner*, Theologische Gleichschaltung, 19), sondern: wie ist das esse per se Gottes zu denken, so daß, indem bereits dort zugleich ein esse pro nobis ist, es gleichwohl Gottes eigenes Sein ist, was gedacht wird? Vgl. *Jüngel*, Gottes Sein, 82–97.

⁶³ Das geschöpfliche Sein gewinnt erst in der aktiven Teilnahme am Heil den Sinn, der der Schöpfung zu Grunde lag: KD IV, 1,14. Daher ist die christologische Konstruktion der Anthropologie gerechtfertigt – nicht aus der Absicht, die Aporie der Selbstbegründung des Selbstbewußtseins christologisch zu überwinden.

den, daß die *Prolegomena* nicht nur den exklusiven Wort-Gottes-Begriff nicht kennen, sondern darüber hinaus die prinzipielle Verfaßtheit von Theologie explizit negieren (KD I,2, 963). Diese Einwände sind nicht durchschlagend. Denn bereits in der Lehre von der dreifachen Gestalt des Wortes Gottes ist der Unterschied zwischen dem Wort der Offenbarung auf der einen und den Worten der Schrift und der Verkündigung auf der anderen Seite enthalten (zB. KD I,1, 120). Allerdings ist hier der Ton darauf gelegt, daß sowohl der Schrift als auch der Verkündigung das Prädikat „Wort Gottes“ zukommt. Für diese Pointe läßt sich im Horizont der Theorie des prinzipiellen Faktums die Begründung anführen, daß diese Theorie nicht unmittelbar als allgemeingültige auftreten kann. In der Lehre von der dreifachen Gestalt des Wortes Gottes steckt sie den Raum ihres Entstehungs- und nächsten Geltungszusammenhangs ab, innerhalb dessen die Theorie des prinzipiellen Faktums als Theologie des einen Wortes Gottes entwickelt werden kann⁶⁴. Bei seiner Ablehnung der prinzipiell-systematischen Struktur der Theologie zugunsten einer Loci-Methode lehnt Barth die Konstruktion aus einem Zentralbegriff ab, womit er implizit freilich schon auf die Differenz von Begriff des Prinzips und Prinzip selbst hinweist. Positiv scheint er seine Auffassung der theologischen Methode Anselms ins Spiel zu bringen, nach der die Credo-Sätze einen in sich kohärenten rationalen Zusammenhang darstellen, in dem jeder Satz von den anderen aus herleitbar ist. Eine prinzipielle Struktur kann es in einem so bestimmten Ordnungsgefüge natürlich nicht geben⁶⁵. Es ist aber die Frage, woher sich dieses „anselmische“ Rationalitätskonzept begründet in seiner über die innere Konsistenz hinausreichenden Verständlichkeit und potentiellen Allgemeinheit. ME. ist die Theorie des prinzipiellen Faktums der Versuch, diesem Modell von Rationalität seine Grundlegung in der Christologie zu verschaffen, so daß in die scheinbare Gleichgültigkeit der Glaubenssätze eine in der Theorie konstruierbare Rangfolge eintritt⁶⁶. Die *Prolegomena* zur Kirchlichen Dogmatik können deshalb nur als noch nicht vollständig präzierte Strukturlehre der Dogmatik gewertet werden.

⁶⁴ Es führt daher zu Mißverständnissen, bereits aus den *Prolegomena* den Konstruktionsansatz der Kirchlichen Dogmatik erheben zu wollen. Diese stellen sich entweder als die „klerikale“ Auffassung heraus, nach der Schrift und Kirche konstitutiver Ort der Vermittlung des Wortes Gottes sind, oder als „idealistische“ Auffassung, nach der nur die gestufte Formalstruktur der Selbstbegründung von Belang ist. Gegen die erste Version gilt: der kirchliche Entstehungszusammenhang ist nicht schon der Grund der Theorie, gegen die zweite ist zu bedenken, daß die Kontingenzen von Schrift und Verkündigung den nicht wegzuarbeitenden Rahmen der absoluten Kontingenz des prinzipiellen Faktums bilden.

⁶⁵ Vgl. Barth, *Fides quaerens intellectum. Anselms Beweis der Existenz Gottes*, (3. Aufl.) Darmstadt 1966.

⁶⁶ Diese Überlegung kann auch den Grund der *Möglichkeit* der Lehre von der dreifachen Gestalt des Wortes Gottes angeben: die Lehre von der Schrift und die Lehre von der Verkündigung sind Elemente des Lehrstückes von der Offenbarung und gegenseitig in der Weise miteinander verbunden, daß sie (formal) gleichen Rang haben.

b. Daß die in der Kirchlichen Dogmatik prinzipielle Stellung einnehmende Geschichte Jesu Christi nicht selbst von der Art eines Satzes der Theorie ist, zeitigt *kritische Folgerungen* für den Begriff der Theologie von sich selbst. Selbstverständlich ist der Unterschied von Begriff des Prinzips und Prinzip ein in und von der Theorie gesetzter. Allerdings wird diese Differenz nicht einfach dogmatisch behauptet; vielmehr gibt die Theorie selbst Auskunft sowohl über deren Ursprung als auch über die Bedingungen ihrer Überwindung. Indem das theologische Denken sich auf die Auferstehung Jesu Christi bezieht, durch die Jesus Christus sich selbst zu erkennen gibt, setzt es den Unterschied dahin, daß nur er selbst seine Wahrheit bezeugt; nicht ist die erkennende Wahrnehmung Konstitutionsgrund der Wahrheit des Erkannten. Die Aufhebung des Unterschiedes wird so gedacht, daß die theologische Theorie als Element der Bezeugung Anteil bekommt an der Bewegung der Selbstbezeugung. Die Theologie Karl Barths begreift demnach ihren Ort im Horizont von und unter Bezug auf die Selbstbezeugung Jesu Christi. Sie verhält sich insofern als reine Theorie, als sie die Realisierung ihrer selbst von sich ausschließt, obwohl bzw. gerade indem sie deren Bedingungen zu erkennen gibt. In diesem doppelten Verhältnis von Unterschied und Beziehung zwischen Theorie und Prinzip dürfte der systematische Ursprung der Analogie als theologischer Methode zu finden sein⁶⁷. – Eine andere Aufgabe ist es, die prinzipientheoretische Konsistenz des Grundgedankens nachzuweisen, dessen Pointe ja darin besteht, mit dem absoluten singulum prinzipiell umzugehen. Immerhin hat Wolfgang Cramer schon einmal den Versuch vorgeführt, die Einheit von Prinzip und Faktum strukturell zu rechtfertigen⁶⁸.

c. Aus dem Zusammenspiel jener konstruktiven Verwendung und dieser kritischen Grenze eröffnet sich die Möglichkeit, sowohl den Ort der *Autonomie* in der Dogmatik als auch den Ort der Dogmatik in der Geschichte der Autonomie zu bestimmen. Einerseits dokumentiert sich Autonomie in dem Verfahren der Theologie, von einem einzigen Prinzip her alles durchsichtig zu konstruieren. Andererseits ist die Realisierung der Freiheit mit Sinn und Verstand als theorieextern gefaßt.

Daraus resultiert erstens, daß in der theologischen Anthropologie Autonomie nicht als Selbstbegründung, dh. Selbstrealisierung entwickelt werden kann. Wirklich wird die Freiheit ihr zufolge nur im Zusammensein mit Gott und den Mitmenschen. Diese Bezüge ineins mit der Konstitution von Subjektivität zu denken, ist die Absicht und Aufgabe der Lehre vom Menschen. Ist die Struktur dieses Zumal schon in der Schöpfungslehre angelegt, so findet sie die Beschreibung ihrer sie überbietenden Aktualität in der Versöhnungslehre im Horizont von Berufung des Menschen und Sen-

⁶⁷ Eingespannt in die Bewegung der Selbstbezeugung Jesu Christi ist Analogie ein historisch-dialektischer Begriff, der auch als Grundfigur der Ethik im Sinne Barths angesehen werden kann. Vgl. H.-G. Geyer, *Erwägungen* (Anm. 37), 181 und die nachgelassenen Fragmente Barths zur Ethik der Versöhnung: *Das christliche Leben*, Zürich 1976.

⁶⁸ am Begriff des Erlebens, in: *Monade* (s.o. Anm. 46), bes. 64–72.

dung der Gemeinde (KD IV,3, §71 und §72), wo in der Existenz des Christen als Zeuge bzw. der Gemeinde für die Welt das Verhältnis zu Gott, zu den Mitmenschen und zu sich selbst seinen vollständigen Ausdruck erhält⁶⁹.

Zweitens vermag die Theologie Karl Barths als Theorie des prinzipiellen Faktums ihren eigenen Ort in der Geschichte der Freiheit zu bestimmen. Vermöge ihrer konstruktiven Leistung der Konzentration auf das eine, einzige Wort Gottes lehrt sie die Selbstdurchsetzung der Wahrheit Jesu Christi und öffnet den Blick für den universalen Raum seiner Selbstdarstellung. Damit ist sie selbst – auch in ihrer Beziehung und Abhängigkeit zu außerkirchlichen und außertheologischen Faktoren, also in ihrer Anteilhabe am prinzipiell orientierten „neuzeitlichen“ Denken – in diesem Raum inbegriffen. Ihre konstruktive Freiheit ist also nichts der Sache Fremdes; die prinzipielle Zuschärfung der Theologie kann, reflektiert betrachtet, als theologischer Fortschritt gewertet werden⁷⁰. Im Blick zurück kann dann gesagt werden, daß die frühere „dialektische“ Theologie, die auf ihre Weise die Selbstbezeugung der Wahrheit Gottes zum Thema hatte, noch nicht über den adäquaten Begriff ihrer selbst verfügte (ohne indes a limine falsch zu sein)⁷¹. Im Blick nach vorn ist zu prognostizieren, daß infolge der Selbstbezeugung Jesu Christi theorieexterne Vorgänge der geschichtlichen Welt Anlaß zu intensiverer Auslegung des einen und einzigen Prinzips geben werden, so daß die Theologie Karl Barths in hohem Maße entwicklungsfähig bleibt⁷².

⁶⁹ Das Element des Sichzusichverhaltens ist notwendig in dieser Existenz enthalten. Daraus folgt: 1. Die Möglichkeit der Verkehrung durch Abkehr, Isolierung, ist mitgesetzt. 2. Indem diese Auffassung das Wahrheitsmoment der Selbstbegründung nicht unterschlägt, kann sie als präzise Kritik auftreten.

⁷⁰ Zum Begriff des Fortschritts der theologischen Wissenschaft vgl. *Barth*, *Fides quaerens intellectum*, 30.

⁷¹ In diesem Verhältnis von theorieexternem Vorgang und theologischem Begriff sind die Versuche anzusiedeln, auf der Spur Barths Erfahrung theologisch zu begreifen. Es dürfte sich eine Nähe zu „historischer Erfahrung“ herausarbeiten lassen.

⁷² Die gesellschaftliche Bedingtheit der Theologie wird damit theologisch begreifbar und entzieht sich der kurzschlüssigen Alternative von sachfremder Beeinflussung und gesellschaftlicher Ableitung.